RAGIP PAŞA
2266

T. C.
[illegible]
RAGIP [illegible]
[illegible]
S[illegible] 2266

R-Y
2617

شرح العقائد للعلامة سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته * المتقدس فى نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته * والصلوة على نبيه محمد المؤيد بساطع حججه وواضح بيناته * وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته * وبعد * فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقائد الاسلام * هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام * وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام * نجم الملة والدين عمر النسفى اعلى الله تعالى درجته فى دار السلام * يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد فى ضمن الفصول * هى للدين قواعد واصول * واثناء نصوص هى لليقين جواهر وفصوص * مع غايته من التنقيح والتهذيب * ونهايته من حسن التنظيم والترتيب * فحاولت ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته و يبين معضلاته و ينشر مطوياته و يظهر مكنوناته * مع توجيه للكلام فى تنقيح وتنبيه على المرام فى توضيح وتحقيق للمسائل غب تقرير وتدقيق للدلائل اثر تحرير وتفسير للمقاصد بعد تمهيد * وتكثير للفوائد مع تجريد * طاويا كشح المقال عن الاطالة والاملال ومتجافيا عن طرفى الاقتصار والاطناب والاخلال والله الهادى الى سبيل الرشاد * والمسؤل عنه نيل العصمة والسداد

وليست لها اسماء مخصوصة والاظهر ان ماعدا الاكوان لايعرض الا الاجسام واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض و بعضها بالدليل وهو طريان العدم كما فى اضداد ذلك فان القدم ينافى العدم لان القديم اذا كان واجبا لذاته فظ والا لزم اسناده اليه بطريق الايجاب اذا لصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلوم عن العلة واما الاعيان فلانها لاتخلو عن الحوادث وكل مالايخلو عن الحوادث فهو حادث اما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم والجواهر لايخلو عن الكون فى حيز فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فان قيل يجوز ان لايكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لايكون ساكنا قلنا هذا المنع لايضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال يقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان مايجوز عدمه يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية فلان مالايخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال وههنا ابحاث الاول انه لادليل على انحصار الاعيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولايكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ماثبت وجوده بالدليل من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على مابين فى المطولات الثانى ان ماذكر لايدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها مالايدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب

ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لاتقوم الا بها الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا و قبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشئ من جزئيات الحركة بقديم وان الكلام فى الحركة المطلقة والجواب انه لاوجود للمطلق الا فى ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزء من الجزئيات الرابع انه لو كان كل جسم فى حيز لزم عدم تناهى الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لابد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح ثبت انه له محدثا (والمحدث للعالم هو الله تعالى) اى الذات الواجب الوجود الذى يكون وجوده عن ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدأ له وقريب من هذا ما يقال ان مبدأ الممكنات باسرها لابد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وهو ليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل وهو انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهى لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها فيكون واجبا و ينقطع السلسلة ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان نفرض من المعلول الاخير الى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الى غير النهاية جملة اخرى ثم نطبق الجملتين بان نجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية والثانى بالثانى وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لم يوجد بازائه

شئ فى الثانية فتنقطع الثانية فتتناهى و يلزم منه تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد بان نطبق جملتان احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات الله ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيهما وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه واحد لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل فى الوجود وانه محال (الواحد) يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وتقريره انه لو امكن آلهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما اذ لا تضاد بين الارادتين بل المرادين وحينئذ اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الاخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع او ان يكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ❊ ولعلى بعضهم على بعض ❊ والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام وان اريد امكان الفساد فلا دليل على انتفائه بل النصوص شاهدة بطى السموات و رفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما

بمعنى انه لوفرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانانقول امكان التمانع لايستلزم الاعدم تعدد الصانع وهولايستلزم انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فلايفيد الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد قلنا نعم بحسب اصل اللغة لكن قديستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان كما فى قولنا لوكان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط (القديم) هذا تصريح لما علم التزاما اذالواجب لايكون الاقديما اى لاابتداء لوجوده اذلوكان حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين وانما الكلام فى التساوى بحسب الصدق فان بعضهم ذهب على ان القديم اعم اصدقه على صفات الواجب ولااستحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذات القديمة وفى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هوالله تعالى وصفاته استدلواعلى ان كل ماهوقديم فهو واجب لذاته بانه لولم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم فى نفسه فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذلانعنى بالمحدث الا مايتعلق وجوده بايجادشىء آخر ثم اعترضوا بان الصفات لوكانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا الكلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم وهذا لاينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بماذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسيأتى لهذا زيادة تحقيق

(الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد) لان بديهة العقل جازمة بان محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع مايشتمل عليه من الافعال المتقنة والنقوش المستحسنة لايكون بدون هذه الصفات على ان اضدادها نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها وايضا قدورد الشرع بها وبعضها ممالايتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك ممايتوقف ثبوت الشرع عليه (ليس بعرض) لانه لايقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقاؤه والالكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهومحال لان قيام العرض بالشىء معناه ان تحيزه تابع لتحيزه والعرض لاتحيزله بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته وهذا مبنى على ان بقاء الشىء معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية فى التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقة الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثانى ومعنى قولنا وجد فلم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى وان القيام هوالاختصاص الناعت بالمنعوت كما فى اوصاف البارى تعالى وان انتفاء الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقاؤها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض نعم تمسكهم فى قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوءها ليس بتام اذليس هنا شىء هو حركة وآخر هو سرعة او بطوء بل هنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركة سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات (ولاجسم) لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدث (ولاجوهر) اما عندنافلانه اسم للجزء الذى لايتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوا اسما للموجود لافى موضوع مجردا كان اومتحيزا لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوابه الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لافى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك مع تبادر الفهم الى المتركب والمتحيز وذهاب المجسمة

والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه فان قيل فكيف يصح اطلاق الوجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعية وقد يقال ان الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة والوجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق مايرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة الانسان او الفرس لان ذلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات (ولا محدود) اى ذى حد ونهاية (ولا معدود) اى ذى عدد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر (ولا متبعض ولا متجز) اى ذى ابعاض واجزاء (ولا متركب) منها فى كل ذلك من الاحتياج المنافى للوجوب فاله اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا (ولا متناه) لان ذلك من صفات المقادير والاعداد (ولا يوصف بالمائية) اى المجانسة للاشياء لان معنى قولنا ماهو اى من اى جنس هو والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب (ولا بالكيفية) اى من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن فى مكان) لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد فى بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والا لكان متجزيا قلنا المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ الموهوم الذى يشغله شئ ممتدا او غير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اولا فيكون محلا للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا واذا لم يكن فى مكان لم يكن فى جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة

الى شئ (ولا يجرى عليه زمان) لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر وعند الفلاسفة عن مقدار الحركة والله تعالى منزه عن ذلك واعلم ان ماذكره من التنزيهات بعضها يغنى عن البعض الا انه حاول التفصيل والتوضيح فى ذلك قضاء لحق الواجب فى باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بما علم بطريق الالتزام ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشايخ من معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم هو ما يتركب عن غيره بدليل قولهم هذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضا اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص فيدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانهما من صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتهما واضداد هما صفات نقصان لا دلالة على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبهة الواهية واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا او منفصلا عنه مباينا فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فوجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا للطريق الاسلم او يؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذبا بضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم (ولا يشبهه شئ) اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر واما اذا اريد بها كون الشيئين بحيث

يسد احد هما مسد الآخر اى يصلح لكل لما يصلح له الآخر فلان شيأ من الموجودات لايسد مسده فى شئ من الاوصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما قال فى البداية ان العلم منا موجود وعرض ومحدث وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة وقديما وواجب الوجود دائما من الازل الى الابد فلا يماثل علم الله تعالى علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه وقد صرح بان المماثلة عندنا انما يثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرية من انه لامماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء فى الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لامخالفة لان مراد الاشعرى المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام البداية ايضا والافاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل (ولايخرج من علمه وقدرته شئ) لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الى مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئ عليم وهو على كل شئ قدير لا كما تزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولايقدر على اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظام انه لايقدر على خلق الجهل والقبح والبلخى انه لايقدر على مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدر على نفس مقدور العبد (وله صفات) لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حى الى غير ذلك ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم والقدرة والحيوة وغير ذلك لا كما تزعم المعتزلة من انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الى غير ذلك

فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود ولا سواد له وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا وليس النزاع فى العلم والقدرة والحيوة التى هى من جملة الكيفيات والملكات كما صرح به مشايخنا رح من ان الله تعالى حى وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلى شامل ليس بعرض ولامستحيل البقاء ولاضرورى ولامكتسب وكذا فى سائر الصفات بل النزاع فى انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زائدة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا تكثر فى الذات ولاتعدد فى القدماء والواجبات والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات (ازلية) لا كما يزعم الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى (قائمة بذاته) ضرورة انه لامعنى لصفة الشئ الا ما يقوم به لا كما يزعم المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له اثبات كونه صفة له غير قائم بذاته ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله (وهى لاهو ولاغيره) يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغير الذات فلا يلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك لانهم اثبتوا الاقانيم الثلثة التى هى الوجود والعلم والحيوة وسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الانفكاك والانتقال

فكانت ذوات متغايرة ولقائل ان يمنع توقف العدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلثة وغير ذلك متعددة متكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لايغاير الكل وايضا لايتصور النزاع من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها متغايرة كانت اوغير متغايرة فالاولى ان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لاذات وصفات وان لايجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها بل يقال هى واجبة لالغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس ويكون هذا مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغى ان يقال الله قديم بصفاته ولايطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفى الصفات والكرامية الى نفى قدمها والاشاعرة الى نفى غيريتها وعينيتها فان قيل هذا النفى فى الظ رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما لان نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات العينية ضمنا واثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره والا فعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولايوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى مح والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك

من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لايتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه ولاوجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهو ظاهر القطع بالمغايرة اتفاقا وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الكل والجزء وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكروا من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد لايقال المراد امكال تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء مع الكل فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك ح ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لايتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلا ثم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم لم يريدوا هذا المعنى مع انه لايستقيم فى العرض مع المحل ولو اعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايفين كالاب والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغير من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك فان قيل لم لايجوز ان يكون مرادهم انها لاهو بحسب المفهوم ولاغيره بحسب الوجود كما هو حكم سائر المحمولات بالنسبة الى موضوعاتها فانه يشترك الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لايصح وقولنا الانسان انسان فانه لايفيد قلنا ان هذا انما يصح فى مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لافى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف فى ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد من آحاده مع اعتباره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة

بدونه وكذا لوكان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى مافيه (وهى) اى صفاته الازلية (العلم) وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها (والقدرة) وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها (والحيوة) وهى صفة ازلية توجب صحة العلم (والقوة) وهى بمعنى القدرة (والسمع) وهى صفة تتعلق بالمسموعات (والبصر) وهى صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك بها ادراكا تاما لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل تأثر حاسة ووصول هواء ولا يلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفة قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث (والارادة والمشية) وهما عبارتان من صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ولو شاء لوقع (والفعل والتخليق) عبارة عن صفة ازلية يسمى التكوين وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق (والترزيق) هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الاشعرى من انها اضافات وصفات للافعال (والكلام) وهى صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهى غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة لانه قد يأمر بما لا يريده كمن يأمر عبده قصدا لاظهار عصيانه وعدم امتثاله لامره ويسمى هذا كلاما نفسيا على ما اشار اليه الاخطل بقوله ❊ ان الكلام لفى الفؤاد وانما ❊ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ❊ وقال عمر رضى الله تعالى عنه انى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ما تقول لصاحبك ان فى نفسى

كلاما اريد ان اذكره لك والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام ولما كان فى الثلثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) ضرورة امتناع اثبات المشتق للشئ من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفى هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره وليس صفة له (ازلية) ضرورة امتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى (ليس من جنس الحروف والاصوات) ضرورة انها اعراض حادث مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى وفى هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم (وهو) اى الكلام (صفة) اى معنى قائم بالذات (منافية للسكوت) الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه (والآفة) التى هى عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس (والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) يعنى انه صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها صفة واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها فى نفسها فان قيل هذه الاقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فيما لا يزال واما فى الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار

عن الخبر طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر من طلب الاجابة و رد بانا نعلم
اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد
فان قيل الامر والنهى بلا مأمور ولا منهى سفه وعبث والاخبار فى الازل
بطريق المضى كذب محض يجب تنزيه الله تعالى عنه قلنا ان لم نجعل كلامه تعالى
فى الازل امرا ونهيا وخبرا فلا اشكال فان جعلناه فالامر فى الازل الايجاب
تحصيل المأمور به فى وقت وجود المأمور وصيرورته اهلا لتحصيله فيكفى
وجود المأمور فى علم الآمر كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا بعد
الوجود والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضى
ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى
لا يتغير بتغير الازمان ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه على ان القرآن
ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو
الحادث فقال (والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق) عقب القرآن بكلام
الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال
القرآن غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلا اوعنادا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث
تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث حيث
قال النبى عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلق ومن قال انه مخلوق
فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما
بين الفريقين وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا يترجم المسئلة
بمسئلة خلق القرآن وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام
النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون بحدوث
كلام نفسى ودليلنا مامر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل من الانبياء عليهم
السلام انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظى
الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف
بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والتنظيم والانزال
والتنزيل وكونه عربيا مسموعا فصيحا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة
على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث التنظيم وانما الكلام فى المعنى القديم

والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما ذهبوا الى انه تعالى متكلم
بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالها او ايجاد اشكال الكتابة فى اللوح
المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به
الحركة لا من اوجدها والاصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له
تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن اقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على ان القرآن
اسم لما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا
فى المصاحف مقروا بالالسن ومسموعا بالآذان وكل ذلك من سمات
الحدوث بالضرورة فاشار الى الجواب بقوله (وهو) اى القرآن الذى هو
كلام الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا) اى باشكال الكتابة وصور الحروف
الدالة عليه (محفوظ فى قلوبنا) اى بالفاظه المخيلة (مقرو بالسنتنا) بحروفه
الملفوظة المسموعة (مسموع باذاننا) بذلك ايضا (غير حال فيها) اى مع ذلك
ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والآذان بل معنى قديم قائم
بذاته تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالنظم المخيل ويكتب
بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر
محرق تذكر باللفظ وتكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا
وتحقيقه ان للشئ وجودا فى الاعيان ووجودا فى الاذهان ووجودا فى العبارة
ووجودا لا الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهى على ما فى الاذهان وهو
على ما فى الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو لوازم القديم كما فى قولنا
القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة فى الخارج وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما فى قولنا
قرأت نصف القرآن او المخيلة كما فى قولنا حفظت القرآن او الاشكال المنقوشة
كما فى قولنا يحرم للجنب مس القرآن ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو
اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول بالمكتوب فى المصاحف المنقول
بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى فذهب الاشعرى
الى انه يجوز ان يسمع ومنعه الاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى وهو اختيار الشيخ
ابى منصور رحمه الله تعالى فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه

كما يقال سمعت علم فلان فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى
ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم فان قيل لو كان
كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف لصح نفيه عنه
بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله تعالى
والاجماع على خلافه وايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة
مع القطع بان ذلك انما يتصور فى النظم المؤلف المفصل الى السور اذلا معنى
لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك
بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى و بين اللفظى
الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى
ليس من تأليفات المخلوقين فلا يصح النفى اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى
الا فى كلام الله تعالى وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز فليس معناه انه
غير موضوع للنظم المؤلف بل معناه ان الكلام فى التحقيق وبالذات اسم
للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته
على المعنى ولا نزاع لهم فى الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين الى ان
المعنى فى قول مشايخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتى
يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فى مقابل العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر
الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا
كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى
ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ
من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل فى اللفظ
والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقرو قديم والقراءة حادثة
واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه
غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا حاصل كلامهم وهو جيد
لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة
المشروطة وجود بعضها بعد البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه
ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف

مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة
او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا (والتكوين) وهو المعنى
الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود (صفة لله تعالى)
لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق
اسم المشتق على الشئ من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له
قائما به (ازلية) لوجوه الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر والثانى
انه وصف ذاته تعالى فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا
لزم الكذب او العدول الى المجاز اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق
من غير تعذر الحقيقة على انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على
الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه من الاعراض والثالث انه لو كان حادثا
فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكون العالم
مع انه مشاهد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث وفيه
تعطيل الصانع والرابع انه لو حدث لحدث اما فى ذاته فيصير محلا للحوادث
او فى غيره كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان تكوين كل جسم قائم به فيكون كل
جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان
التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى قبل كل شئ ومعه
وبعده ومذكورا بالسنتنا ومعبودا ومميتا ومحييا ونحو ذلك والحاصل
فى الازل هو مبدأ التخليق والترزيق والاماتة والاحياء وغير ذلك ولا دليل
على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها
الى وجود الممكن وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص
احد الجانبين ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون
المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو
محال اشار الى الجواب بقوله (هو) اى التكوين (تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء
من اجزائه) لا فى الازل بل (لوقت وجوده) على حسب علمه وارادته فالتكوين
باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما

من الصفات القديمة التى لايلزم من قدمها قدم متعلقاتها كالمكون تعلقاتها
حادثة وهذا تحقيق مايقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى
اوصفة من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقق الحوادث عن الموجد
وهو محال وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك قدم مايتعلق وجوده به فيلزم قدم
العالم وهو محال اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به
ومايقال من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم
مالايتعلق وجوده بالغير والحادث مايتعلق وجوده به ففيه نظر لان هذا معنى
القديم والحادث بالذات على مايقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث
مايكون لوجوده بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق
وجوده بالغير لايستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى
الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من
الممكنات كالهيولى مثلا نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون
الايجاب بدليل لايتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده
بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء
من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى
والافهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم كونه
مسبوقا بالغير والحاصل انالانسلم انه يتصور التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه معه كوزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية
لايتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة
حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
لاعينها حتى لوكانت عينها على ماوقع فى عبارة المشايخ لكان القول
بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى فلا يندفع بما يقال من
ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلابد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه
من وجود المفعول معه اذ لوتأخر لانعدم بخلاف فعل البارى فانه ازلى
واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول (وهو غير المكون عندنا) لان
الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع المأكول
ولانه لوكان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه ضرورة

انه مكون بالتكوين الذى هو عينه فيكون قديما مستغنيا عن الصانع وهو محال
وان لايكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع
وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لايوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا له
فلايصح القول بانه خالق العالم وصانعه هف وان لايكون الله تعالى مكونا
للاشياء ضرورة انه لامعنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين
اذا كان عين المكون لايكون قائما بذات الله تعالى وان يصح القول بان خالق
سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد اذ لامعنى للخالق والاسود
الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد وهذا كله تنبيه على
كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل
فى امثال هذه المباحث ولاينسب الى الراسخين من علماء الاصول مايكون
استحالته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب بكلامهم محملا
صحيحا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول
فاما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى
يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا
للمفعول فى الخارج ولم يرد انه مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم
المحالات وهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس
فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا
اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو
وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود وبالعكس فلايتم ابطال هذا الرأى الابابيات ان تكون الاشياء
وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة
للقدرة والارادة والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور
لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر
يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقة كون الذات بحيث تعلقت قدرته
بوجود المقدور لوقته ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات
الافعال كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى مالايكاد يتناهى

واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ماوراء
النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم يكن متغايرة والاقرب ماذهب اليه
المحققون منهم وهوان مرجع الكل الى التكوين فانه وان تعلق بالحيوة يسمى
احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غيرذلك فالكل
تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات (والارادة صفة لله تعالى
ازلية قائمة بذاته) كرر ذلك تأكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى
يقتضى تخصيص المكونات بوجه دون وجه فى وقت دون وقت لاكما زعمت
الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لافاعل بالارادة والاختيار والنجارية
من انه مريد بذاته لابصفته وبعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لافى محل
والكرامية من ان ارادته حادثة فى ذاته والدليل على ماذكرنا الآيات الناطقة
باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به
وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه
الاوفق الاصلح دليل على كون صانعه قادرا مختارا وكذا حدوثه اذلو كان
صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته
الموجبة (ورؤية الله تعالى) بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات
الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلاخفاء
فى انه وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم
واكمل ولنا بالنسبة اليه حينئذ حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية (جائزة
فى العقل) بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى مالم يقم له
برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع
فعليه البيان وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلى وسمعى
تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين
جسم وجسم وبين عرض وعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة
وهى اما الحدوث اوالوجود اوالامكان اذلا رابع يشترك بينهما والحدوث
عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود
والعدم ولامدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع
وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود ويتوقف

امتناعه على ثبوت كون شئ من خواص الممكن شرطا اومن خواص الواجب
مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروايح
وغير ذلك وانما لايرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رؤيتها بطريق
جرى العادة لابناء على امتناع رؤيتها وحين اعترض بان الصحة عدمية
فلا تستدعى علة ولوسلم فالواحد النوعى قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس
والنار فلا تستدعى علة مشتركة ولوسلم فالعدمى يصلح علة للعدمى ولوسلم فلا نسلم
اشتراك الوجود بل وجود كل شئ عينه اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية
والقابل لها ولاخفاء فى لزوم كونه وجوديا ثم لايجوز ان يكون خصوصية
الجسم اوالعرض لانا اول مانرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية مادون
خصوصية جوهرية اوعرضية اوانسانية اوفرسية اونحو ذلك وبعد رؤيته
برؤية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى مافيه من الجواهر
والاعراض وقد لانقدر فمتعلق الرؤية هوكون الشئ له هوية ماوهو المعنى
بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية
ومايتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانى ان موسى
عليه الصلوة والسلام قد سأل الرؤية بقوله رب ارنى انظر اليك فلو لم يكن ممكنا
لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالى ومالايجوز اوسفها وعبثا وطلبا
للممتنع والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل
وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق
عند ثبوت المعلق به والمحال لايثبت على شئ من التقادير الممكنة وقد اعترض
بوجوه اقواها ان سؤال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن
نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه هو وبانا لانسلم
ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال الحركة وهو محال واجيب بان كلا
من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة فى ارتكابه على ان القوم ان كانوا
مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا
لم يصدقوه فى حكم الله تعالى بالامتناع واياما كان يكون السؤال عبثا
والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان تقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع
الحركة والسكون (واجبة بالنقل وردالدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين

الله تعالى فى دار الاخرة) اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين على وقوع الرؤية فى الاخرة وان الايات الواردة فى ذلك محمولة على ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتأويلاتهم واقوى شبههم من العقليات ان الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان وجهة ومقابلة من الرائى وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون فى غاية القرب ولا فى غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بالمرئى وكل ذلك محال فى حق الله تعالى والجواب منع هذا الاشتراط واليه اشار بقوله (فيرى لا فى مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع او ثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى) وقياس الغائب على الشاهد فاسد وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جاز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى ولا تجب عند اجتماع الشرائط ومن السمعيات قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق وافادته عموم السلب لا سلب العموم وكون الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها وانما التمدح فى ان يمكن رؤيته ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئيا لا يدرك بالابصار لتعاليه عن التناهى والاتصاف بالحدود والجوانب ومنها ان الآيات الواردة فى سؤال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستنكار والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم فى طلبها لا لامتناعها والا لمنعهم موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم آلهة فقال بل انتم قوم تجهلون

وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى ان النبى عليه الصلوة والسلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان واما الرؤية فى المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين (والله تعالى خالق لافعال العباد كلها من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع وغير ذلك وحين رأى الجبائى واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذلك واللازم بط فان المشى بالقدرة من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشى بذلك وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهذا فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه فى المشى والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب وغير ذلك فالامر اظهر الثانى النصوص الواردة فى ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الايجاد والايقاع اعنى ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وكقوله تعالى الله خالق كل شئ اى ممكن بدلالة العقل وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق فى مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك فى الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كما

لعبدة الاصنام والمعتزلة لايثبتون ذلك بل يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره الى الاسباب والآلات التى هى بخلق الله تعالى الاان مشايخ ماوراء النهر قد بالغوا فى تضليلهم فى هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الاشريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لاتحصى واحتجت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش فان الاولى باختياره دون الثانية وبانه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظ والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الاختيار والكسب اصلا وانما نحن فنثبته على مانحققه ان شاء الله تعالى وقد تمسك بانه لوكان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لامن اوجده اولايرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولايتصف بذلك وربما تمسك بقوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير (وهى) اى افعال العباد (كلها بارادته ومشيته) قدسبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد (وحكمه) لايبعد ان يكون هذا اشارة الى خطاب التكوين (وقضيته) اى قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام لايقال لوكان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم بط لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضى لاقضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى (وتقديره) وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان ومكان ومايترتب عليه من ثواب وعقاب والمق تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار فان قيل فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلاجبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح

حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لاكفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع انه ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف فعندهم يكون اكثر مايقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا وحكى عن عمرو بن عبيد انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لم لاتسلم فقال ان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد الله تعالى اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لايتركونك فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد وعنده استاذ ابو اسحق الاسفرائينى فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لايجرى فى ملكه الامايشاء والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدم الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد ونحن نعلم ان الشئ قد لايكون مرادا ويؤمر وقد يكون مرادا وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها علم الله تعالى اولانه لايسئل عما يفعل الايرى ان السيد اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بالشئ ولايريده منه وقد يتمسك من الجانبين بالآيات وباب التأويل مفتوح على الفريقين (وللعباد افعال اختيارية يثابون بها) ان كانت طاعة (ويعاقبون عليها) ان كانت معصية لاكما زعمت الجبرية من انه لافعل للعبد اصلا وان حركاته بمنزلة حركات الجماد لاقدرة عليها ولاقصد ولااختيار وهذا بط لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاول باختياره دون الثانى ولانه لولم يكن للعبد فعل اصلا لما صح تكليفه ولا يترتب استحقاق الثواب ولاالعقاب على افعاله ولااسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه على سبيل الحقيقة مثل صلى وصام وكتب بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه والنصوص القطعية تنفى ذلك كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الى غير ذلك فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعا لانهما اما ان يتعلقا بوجود الفعل فيجب اوبعدمه فيمتنع ولااختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم

ويريد ان العبد بفعله او بتركه باختياره فلا اشكال فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا اوممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف وايضا منقوض بافعال البارى تعالى فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدا لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها ومعلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا في بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التفصي عن هذا المضيق الى القول بان الله تعالى خالق كل شئ والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضروري وان لم نقدر على ازيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار ولهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لافي محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح فان قيل فقد اثبتم مانسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هوله دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض يكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب بخلاف خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لايخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان مانستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المؤلمة بخلاف الكاسب

فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب (والحسن منها) اى من افعال العباد وهو مايكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لايكون متعلقا للذم والعقاب ليشمل المباح (برضاء الله تعالى) اى بارادته من غير اعتراض (والقبيح منها) وهو مايكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل (ليس برضاء الله تعالى) لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعني ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لايتعلق الا بالحسن دون القبيح (والاستطاعة مع الفعل) خلافا للمعتزلة (وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل) اشارة الى ماذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة الفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لاعلة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى به قدرة فعل الخير وان قصد فعل الشر خلق قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرين بانهم لايستطيعون السمع فاذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعي لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن له فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لاتكون الا مقارنة له ثم ان ادعيتم لابدلها من امثال سابقة حتى لايمكن الفعل باول مايحدث من القدرة فعليكم بالبيان واما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن الفعل اما بتجدد الامثال واما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض فلم صار الفعل

بهـا فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر لان القائلين
بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان حدوث
كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث
الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولانه يجوز ان يمتنع
الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط اوو جود مانع ويجب فى الثانية لا تمام
الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالين على السواء ومن
ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع
شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض
فمبنية على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه
وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ولما
استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل
قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف
بها بعد دخول الوقت فلو لم يكن الاستطاعة متحققة
ح لزم تكليف العاجز وهو بط اشار الى الجواب بقوله (ويقع هذا
الاسم) يعنى لفظ الاستطاعة (على سلامة الاسباب والآلات والجوارح)
كما فى قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فان قيل
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست بصفة له فكيف
تصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمكلف كما يتصف
بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه
لايشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة (وصحة التكليف
تعتمد على هذه الاستطاعة) التى هى سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة
بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نم استحالة
تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثانى فلا نم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل
سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة التى بها الفعل
وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى
ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان ولا
اختلاف بينهما الا فى التعلق وهو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر

قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره
صرفها الى الايمان فاستحق الذم والعقاب ولا يخفى ان فى هذا الجواب تسليما
بكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على الايمان فى حال الكفر يكون قبل
الايمان لامحالة فان اجيب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدين لكنها
من حيث التعلق باحدهما لاتكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل
هى القدرة المتعلقة بالفعل ومايلزم مقارنتها بالترك هى القدرة المتعلقة به
واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور
فيه نزاع بل هو لغو من الكلام فليتأمل (ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه)
سواء كان ممتنعا فى نفسه كجمع الضدين او ممكنا فى نفسه لكن لا يمكن للعبد
كخلق الجسم واما مايمتنع بناء على ان الله تعالى علم خلافه او اراد خلافه
كايمان الكافر وطاعة العاصى فلا نزاع فى وقوع التكليف به لكونه
مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع
متفق عليه لقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) والامر فى قوله تعالى
(انبؤنى باسماء هؤلاء) للتعجيز دون التكليف وقوله تعالى حكاية عن حال المؤمنين
(ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف
بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم وانما النزاع فى الجواز
فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى وجوزه الاشعرى لانه لايقبح
من الله تعالى شئ وقد يستدل بقوله لايكلف الله نفسا الا وسعها على نفى
نفس الجواز وتقريره انه لوكان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة
ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع
لزم كذب كلام الله تعالى وهو مح وهذه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق به
علم الله تعالى وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لا نم ان كل مايكون
ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لو لم يعرض له
الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المح بناء على الامتناع بالغير الا يرى
ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه
يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن العلة التامة وهو مح والحاصل
ان الممكن فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه مح بالنظر الى ذاته واما بالنظر

الى امر زائد على نفسه فلانم انه لايستلزم المح (ومايوجد من الالم فى المضروب
عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان) قيد بذلك
ليصح محلا للخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه ام لا (وما اشبهه) كالموت
عقيب القتل (كل ذلك مخلوق الله تعالى) لما مر من ان الخالق هو الله تعالى
وحده وان كل الممكنات لله تعالى مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض
الافعال الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا من الفاعل لا بتوسط
فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا فبطريق التوليد ومعناه ان يوجب
الفعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد موجبة لحركة المفتاح فالالم يتولد
من الضرب والانكسار من الكسر وليسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل
بخلق الله تعالى (لاصنع للعبد فى تخليقه) والاولى ان لايقيد بالتخليق لان
مايسمونه متولدات لاصنع للعبد فيه اصلا اما التخليق فلاستحالته من العبد
واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب العبد ماليس قائما بمحل القدرة ولهذا
لم يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية (والمقتول ميت
باجله) اى بالوقت المقدر لموته لاكما يزعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع
عليه الاجل لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ماعلم الله من غير تردد
وبانه اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون واحتجت المعتزلة
بالاحاديث الواردة فى ان بعض الطاعات يزيد فى العمر وبانه لو كان ميتا
باجله لما استحق القاتل ذما ولاعقابا ولادية ولاقصاصا اذليس موت المقتول
بخلقه ولابكسبه والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لولم يفعل
هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين
سنة فنسبة هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت
تلك الزيادة وعن الثانى ان وجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدى
لارتكابه المنهى وكسبه الفعل الذى يخلقه الله تعالى عقيبه الموت بطريق
جرى العادة فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا (والموت قائم
بالميت) مخلوق لله تعالى لاصنع للعبد فيه تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا على
ان الموت وجودى بدليل قوله تعالى (خلق الموت والحيوة) والاكثرون على
انه عدمى ومعنى خلق الموت قدره (والاجل واحد) لاكما زعم الكعبى ان المقتول

اجلين القتل والموت وانه لولم يقتل لعاش الى اجله الذى هو الموت ولاكما زعم
الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء
حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب الآفات والامراض (والحرام
رزق) لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك
قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا اولى من تفسيرهم بما يتغذى به
الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر فى مفهوم الرزق
وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك
وتارة بما لايمنع عن الانتفاع به وذلك لايكون الا حلالا ولكن يلزم على الاول
ان لايكون مايأكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول
عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله
تعالى معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق
الذم والعقاب على اكل الحرام ومايكون مستندا الى الله تعالى لايكون قبيحا
ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه
باختياره (وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما) لحصول التغذى
بهما جميعا (ولايتصور ان لايأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه) لان
ماقدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله ويمتنع ان يأكله غيره
واما بمعنى الملك فلا يمتنع (والله تعالى يضل من يشاء ويهدى من يشاء)
بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده وفى التقييد بالمشيئة
اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام فى حق الكل
ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته ضالا اذلا معنى لتعليق
ذلك بمشية الله تعالى نعم قد يضاف الهداية الى النبى عليه الصلوة والسلام
مجازا بطريق التسبب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى
الشيطان مجازا كما يسند الى الاصنام ثم المذكور فى كلام المشايخ ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة
الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى
انك لاتهدى من احببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى مع انه بين
الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة هى

الدلالة الموصلة الى المط وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المط سواء حصل الوصول والاهتداء اولم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) والالما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والاخرة ولما كان له منة على العباد واستحقاق شكر فى الهداية واضافة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على ابى جهل لعنة الله عليه اذ فعل الله لكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى لان مالم يفعله فى حق كل واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ اذ قد اتى بالواجب ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية متشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القاطعة كرمه وحكمته ولطفه وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة له ثم ليت شعرى ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه اوجهل اوعبث او بخل اونحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلاسفة الظاهرة العوار (وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين) خص البعض لان منهم من لايريد الله تعالى تعذيبه فلايعذب (وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده) وهذا اولى مما وقع فى عامة الكتب من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلى ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر (وسؤال منكر ونكير) وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبياء عليهم الصلوة والسلام عند

البعض (ثابت) كل من هذه الامور (بالدلائل السمعية) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبى عليه الصلوة والسلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال صلى الله تعالى عليه وسلم يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحيواة الدنيا وفى الاخرة نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد وقال النبى عليه الصلوة والسلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان عيناهما يقال لاحدهما منكر والآخر نكير الى آخر الحديث وقال النبى عليه الصلوة والسلام القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى وفى كثير من احوال الآخرة متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه ممتنع والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى فى جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الم العذاب اولذة التنعيم وهذا لايستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب اويرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق فى الماء والمأكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهوى يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل فى عجائب ملكه تعالى وملكوته وغرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل واحد منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشانه فقال (والبعث) وهو ان يبعث الله الموتى من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها (حق) بقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة الى غير ذلك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد وانكره الفلاسفة بناء على امتناع اعادة

المعدوم بعينه وهو مع انه لادليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لان
مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء
سمى ذلك اعادة المعدوم بعينه اولم يسم وبهذا يسقط ماقالوا انه اواكل
انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فتلك الاجزاء اما ان يعاد فيهما وهو محال اوفى
احدهما فلايكون الاخر معادا بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية
فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث
من ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمى ضرسه مثل احد ومن ههنا قال من
قال مامن مذهب الاوللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ او
لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمى مثل
ذلك تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم ولادليل على استحالة اعادة الروح
الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمى تناسخا اولا
(والوزن حق) لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان عبارة عما يعرف به
مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته وانكره المعتزلة لان الاعمال
اعراض وان امكن اعادتها لم يمكن وزنها ولانها معلومة لله تعالى فوزنها
عبث والجواب انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن فلا اشكال
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن
حكمة لانطلع عليها وعدم اطلاعنا على الحكمة لايوجب العبث
(والكتاب) المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى للمؤمنين بايمانهم
و للكفار بشمائلهم و وراء ظهورهم (حق) لقوله تعالى (ونخرج له يوم
القيمة كتابا يلقيه منشورا وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا) وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالكتاب وانكره المعتزلة
زعما منهم انه عبث والجواب مامر (والسؤال حق) لقوله عليه الصلوة
والسلام ان الله تعالى يدانى المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اى رب حتى اقره بذنوبه ورأى فى نفسه انه قد هلك قال الله
تعالى سترتها عليك فى الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما
الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا

على ربهم الا لعنة الله على الظالمين (والحوض حق) لقوله تعالى انا
اعطيناك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه
ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء
من شرب منها فلا يظمأ ابدا والاحاديث فيه كثيرة (والصراط حق)
وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره
اهل الجنة ويزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لايمكن العبور
عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن
من العبور عليه ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق
الخاطف ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد الى غير ذلك كما ورد فى الحديث
(والجنة حق والنار حق) لان الآيات والاحاديث الواردة فى بيانهما اشهر من
ان يخفى واكثر من ان يحصى وتمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها
كعرض السموات والارض وهذا فى عالم العناصر محال او فى عالم الافلاك
اوعالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو بط قلنا هذا مبنى
على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه (وهما) اى الجنة والنار
(مخلوقتان) الآن (موجودتان) تكرير وتوكيد وزعم اكثر المعتزلة انهما انما
تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء عليهما السلام واسكانهما الجنة والايات
الظاهرة فى اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين اذلاضرورة
فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة
نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا قلنا يحتمل الحال
والاستمرار ولو سلم فقصة آدم تبقى سالمة عن المعارض وقالوا لوكانتا
موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة لقوله تعالى اكلها دائم لكن اللازم بط لقوله
تعالى كل شئ هالك الا وجهه قلنا لاخفاء فى انه لايمكن دوام اكل بعينه وانما المراد
الدوام بانه اذا افنى منه شئ جئ ببدله وهذا لاينافى الهلاك لحظة على ان
الهلاك لايستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون
المراد ان كل ممكن فهو هالك فى حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى
الوجود الواجبى بمنزلة العدم (باقيتان لاتفنيان ولايفنى اهلهما) اى دائمتان
لايطرأ عليهما عدم مستمر لقوله تعالى فى حق الفريقين خالدين فيها

ابداواما ماقيل من انهما يهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى (كل شئ
هالك الا وجهه) فلا ينافى البقاء بهذا المعنى على انك قد عرفت انه لادلالة
فى الآية على الفناء وذهب الجهمية الى انهما يفنيان و يفنى اهلهما وهو
قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة
(والكبيرة) قد اختلف الروايات فيها فروى ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها
تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد فى الحرم
وزاد ابو هريرة رضى الله تعالى عنه اكل الربوا وزاد على رضى الله تعالى عنه
السرقة وشرب الخمر وقيل ماكان مفسدته مثل مفسدة شئ مماذكراو اكبر
منه وقيل كل ماتوعد عليه الشارع بخصوصه وقيل كل معصية اصر عليها
العبد فهى كبيرة وكلما استغفر فهى صغيرة وقال صاحب الكفاية الحق انهما
اسمان اضافيان لايعرفان بذاتيهما فكل معصية اذا اضيفت الى مافوقها فهى
صغيرة واذا اضيفت الى مادونها فهى كبيرة والكبيرة المطلقة هى الكفر
اذلا ذنب اكبر منه و بالجملة المراد ههنا ان الكبيرة التى غير الكفر (لاتخرج العبد
المؤمن عن الايمان) لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة
حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين
المنزلتين بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان (ولا يدخله) اى
العبد المؤمن (فى الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة
بل الصغيرة ايضا كافر فانه لاواسطة بين الكفر والايمان لنا وجوه الاول
ماسيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن
الاتصاف به الابماينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة اوحمية
اوانفة اوكسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم
على التوبة لاينافيه نعم اذاكان بطريق الاستحلال اوالاستخفاف كان كفرا
لكونه علامة التكذيب ولانزاع فى ان من المعاصى ماجعله الشارع امارة
للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف
فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مماثبت بالادلة انه كفر
فبهذا ينحل مايقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار

ينبغى ان لايصير المقر المصدق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق
منه التكذيب اوالشك الثانى ان الآيات والاحاديث الناطقة باطلاق المؤمن
على العاصى كقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى)
وقوله تعالى (ياايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) وقوله تعالى
(وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) الآية وهى كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبى عليه الصلوة والسلام الى يومنا هذا بالصلاة على من مات من اهل
القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد
الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن احتجت المعتزلة بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مؤمن وهو
مذهب اهل السنة اوكافر وهو قول الخوارج اومنافق وهو قول الحسن
البصرى فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق وليس بمؤمن
ولاكافر ولامنافق والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه
السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا الثانى انه ليس بمؤمن
لقوله تعالى (افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لايستوون) جعل المؤمن مقابلا
للفاسق وقوله عليه الصلوة والسلام لايزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن وقوله
عليه الصلوة والسلام لاايمان لمن لاامانة له ولا كافر لماتواترت من ان الامة كانوا
لايقتلونه ولايجرون عليه احكام المرتدين ويدفنونه فى مقابر المسلمين والجواب
ان المراد بالفاسق هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق والحديث وارد على
سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر عن المعاصى بدليل الآية والاحاديث الدالة
على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلوة والسلام لابى ذر لمابالغ فى السؤال وان
زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة
فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى (ومن لم يحكم بماانزل الله فأولئك هم الكافرون)
وكقوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) وكقوله عليه السلام
من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى
(العذاب على من كذب وتولى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى)
وكقوله تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) الى غير ذلك
والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة

ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم (والله لايغفران يشرك به) باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا فى انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن والكفر نهاية فى الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده حقا ولايطلب له عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر) مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة وفى تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته والآيات والاحاديث كثيرة فى هذا المعنى والمعتزلة يخصونها بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة والجواب انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع دون الوجود وقد كثرت النصوص فى العفو فيخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد وزعم بعضهم ان الخلف فى الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى والثانى ان المذنب اذا علم انه لايعاقب على ذنبه كان ذلك تقريرا له على الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافى حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرد جواز العفو لايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والعمومات الواردة فى الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا (ويجوز العقاب على الصغيرة) سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لالدخولها تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لابمعنى انه يمتنع عقلا بل بمعنى انه لايجوزان يقع لقيام الادلة السمعية على انه لايقع كقوله تعالى (ان تجتنبوا

كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم (واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الى انواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة فى الحكم او الى افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما تمهد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم (والعفو عن الكبيرة) هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاد ليعلم ان ترك المؤاخذة عن الذنوب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله (اذا لم تكن عن الاستحلال والاستحلال كفر) لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق وبهذا يأول النصوص الدالة على تخليد العصاة فى النار اوعلى سلب اسم الايمان عنهم (والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر) بالمستفيض من الاخبار خلافا للمعتزلة وهذا مبنى على ماسبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم يثبت لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة فى الجملة والالما كان لنفى نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضى ان يتوسموا بما يخصهم لابما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان تعليق الحكم بالكافر يدل على نفيه عما عداه حتى يرد عليه انه انما تقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو المشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى واحتجت المعتزلة بقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ ولايقبل منها شفاعة وقوله تعالى عزوجل ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن

الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثانى فلان
النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية (واهل الكبائر
من المؤمنين لا يخلدون فى النار) وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خير لا يمكن ان يرى جزاءه قبل
دخول النار ثم يدخل النار فيخلد لانه بط بالاجماع فتعين الخروج من النار
ولقوله تعالى (وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار
وقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا)
الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ماسبق
من الادلة القاطعة على ان العبد لا يخرج بالمعصية من الايمان وايضا الخلود
فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء للكفر الذى هو اعظم الجنايات
فلو جوزى به غير الكافر كانت زيادة على قدر الجناية فلا يكون عدلا
وذهبت المعتزلة الى ان من دخل فى النار فهو خالد فيها لانه اما كافر
او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب صغيرة اذا اجتنب
عن الكبيرة ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر مخلد
بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة بلا توبة لوجهين احدهما انه يستحق العذاب
وهو مضرة خالصة دائمة فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة
دائمة والجواب منع قيد الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه
وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل وان شاء عفا
وان شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة وثانيهما النصوص الدالة على الخلود
كقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وقوله
تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
(وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون (والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا الكافر
وكذا من تعدى فى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل
جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن
مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود (والايمان)
فى اللغة التصديق اى اذعان حكم المخبر وقبوله وجعله صادقا افعال من الامن

كان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب والمخالفة تعدى باللام كما فى قوله تعالى
حكاية وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء كما فى قوله عليه الصلوة والسلام الايمان
ان تؤمن بالله الحديث اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق ان تقع فى القلب
نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول
لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم على ماصرح به الامام الغزالى وبالجملة
هو المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو معنى التصديق المقابل
للتصور حيث يقال فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح
بذلك رئيسهم ابن سينا فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم
الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما فرضنا
ان احدا صدق بجميع ماجاء به النبى عليه الصلوة والسلام وسلمه واقر به وعمل به ومع
ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد لصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى عليه
الصلوة والسلام جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا الكلام على
ماذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة
الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع
(هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى) اى تصديق النبى عليه الصلوة والسلام
بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالا وانه كاف
فى الخروج من عهدة الايمان ولا ينحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك
المصدق لوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة دون
الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون (والاقرار به) اى باللسان الا ان التصديق ركن
لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل
قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب
والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرأ
عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتى كان المؤمن اسما لمن آمن فى الحال
او فى الماضى ولم يطرأ عليه ماهو علامة التكذيب هذا الذى ذكره من
ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام
شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى وذهب جمهور المحققين الى انه

التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابدله من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عندالله وان لم يكن مؤمنا فى احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابى منصور والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقال عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك وطاعتك وقال عليه السلام لاسامة حين قتل من قال لااله الاالله هلا شققت قلبه فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لايعرفون منه الا التصديق باللسان والنبى عليه السلام واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة و يحكمون بايمانه من غير استفسار عما فى قلبه قلت لاخفاء فى ان المعتبر فى التصديق عمل القلب حتى لوفرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى اووضعه لمعنى غير التصديق القلبى لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان المتلفظ بكلمة صدقت مصدق للنبى عليه الصلوة والسلام ومؤمن به ولهذا صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان قال الله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين) وقال الله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) واما المقر باللسان فلانزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة و يجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه و بين الله تعالى والنبى عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لايكفى فى الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليس حقيقة الايمان مجرد كلمتى الشهادة على مازعمت الكرامية ولما كان مذهب جمهور المتكلمين والمحدثين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الى نفى ذلك بقوله (فاما الاعمال) اى الطاعات (فهى تتزايد فى نفسها والايمان لايزيد ولاينقص) فههنا مقامان الاول ان الاعمال غير داخلة فى الايمان لمامر من ان حقيقة الايمان هو التصديق

ولانه قد ورد فى الكتاب والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ﴿ ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ مع القطع بان العطف يقتضى المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة الاعمال كما فى قوله تعالى ﴿ ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن ﴾ مع القطع بان المشروط لايدخل فى الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما فى قوله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) على مامر مع القطع بانه لاتحقق للشئ بدون ركنه ولايخفى ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان بحيث ان تاركها لايكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لاعلى مذهب من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لايخرج تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعى وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها فيما سبق المقام الثانى ان حقيقة الايمان لايزيد ولاينقص كما مر من انه التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات اوارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لاتغير فيه اصلا والآيات الدالة على زيادة الايمان محمول على ماذكره ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه انهم كانوا آمنوا فى الجملة ثم يأتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة مايجب الايمان به وهذا لايتصور فى غير عصر النبى عليه الصلوة والسلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض يمكن فى غير عصر النبى عليه الصلوة والسلام والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا وفيما علم تفصيلا لاخفاء فى ان التفصيل ازيد بل اكمل وماذكر من ان الاجمال لاينحط عن درجته فانما هو فى الاتصاف باصل الايمان وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه فى كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما انه عرض لايبقى الابتجدد الامثال وفيه نظر لان حصول المثل بعد انعدام الشئ لايكون من الزيادة فى شئ كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان

وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان
بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق
النبي عليه الصلوة والسلام ولهذا قال ابراهيم عليه الصلوة والسلام ولكن ليطمئن
قلبي لكن بقي ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان
هو المعرفة واطبق علماؤنا الى فساده لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد
عليه الصلاة والسلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق
ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله
تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم) فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول
والمذكور في كلام بعض المشايخ رحمه الله تعالى ان التصديق عبارة عن ربط
القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق
ولهذا يثاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما
تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على الجسم فحصل له معرفة انه جدار
او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب
باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارك
لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام
العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا
النسبة بين الشيئين وشككنا في انها بالاثبات او بالنفي ثم اقيم البرهان على
ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى
التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك
وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا
اختياريا ولا تكفي المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون
المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وليس الايمان والتصديق
سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول
فتكفيرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار

وما هو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد) لان
الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة
التصديق على ما مر ويؤيده قوله تعالى (فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم
على احد بانه مؤمن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه
لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه
والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر
والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير
يقال له ما حكم من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما
حكما ليس بثابت للآخر فيها والا ظهر بطلان قوله فان قيل قوله
تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) صريح
في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد
الباطن بمنزلة المتلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق في باب الايمان (فان
قيل قوله عليه الصلاة والسلام والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا) دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي
قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم قال صلى الله تعالى عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من
المغنم الخمس وكما قال صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق (واذا
وجد من العبد التصديق صح له ان يقول انا مؤمن حقا) لتحقق الايمان
(ولا ينبغي له ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى) لانه ان كان للشك فهو كفر

لامحالة وان كان للتأدب واحالة الامور الى مشيئة الله تعالى اوللشك فى العاقبة والمآل لافى الآن والحال اوللتبرك بذكر الله تعالى او التبرئ عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولى تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال ولاينبغى دون ان يقول لايجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من افعاله المكتسبة ولا مما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولامما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله تعالى وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو فى مشية الله ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله تعالى بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان وان الكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه اشار الى بطلان ذلك بقوله (والسعيد قد يشقى) بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله (والشقى قد يسعد) بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء (وهما من صفات الله تعالى) لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة (ولاتغير على الله تعالى ولا على صفاته) لما مر من ان القديم لايكون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنى فهو حاصل فى الحال وان اريد بالايمان مايترتب عليه النجاة الثمرات فهو فى مشية الله تعالى لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الى مشيته اراد الثانى

(وفى ارسال الرسل) جمع رسول فعول من الرسالة وهى سفارة العبد بين الله تعالى و بين ذوى الالباب من خليقته ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقدمر معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب (حكمة) اى مصلحة وعاقبة حميدة وفى هذا اشارة الى ان الارسال واجب لابمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولا بممكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الى وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته تعيين بعض من ثبت رسالته فقال (وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين) لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب (ومنذرين) لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذلك مما لاطريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لايتيسر الالواحد بعد واحد (ومبينين للناس مايحتاجون اليه من امور الدنيا والدين) فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول والاحتراز عن الثانى مما لايستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل الله للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ماهى ممكنات لاطريق الى الجزم باحد جانبيه ومنها ماهى واجبات وممتنعات لايظهر للعقل الابعد نظر دائم و بحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله تعالى ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الارحمة للعالمين (وايدهم) اى الانبياء (بالمعجزات الناقضات للعادات) جمع معجزة وهى امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق فى دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا فى نفسه وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة انه رسول

هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم
من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضرورى عادى بصدقه
فى مقالته وان كان الكذب ممكنا فى نفسه فان الامكان الذاتى بمعنى التجويز
العقلى لاينافى حصول العلم القطعى كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا
وان كان ممكنا فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها
احد طرق العلم القطعى كالحس ولايقدح فى ذلك العلم امكان كون
المعجزة من غيرالله تعالى اوكونها لالغرض التصديق اوكونها لتصديق
الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لايقدح فى العلم الضرورى
الحسى بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم
منه محال (واول الانبيا آدم وآخرهم محمد عليهم الصلوة والسلام) اما نبوة آدم
عليه الصلوة والسلام فبالكتاب الدال على انه قد امر ونهى مع القطع بانه
لم يكن فى زمنه نبى آخر فهو بالوحى لاغير وكذا بالسنة والاجماع فانكار نبوته
على مانقل من البعض يكون كفرا واما نبوة محمد عليه الصلوة والسلام فانه
ادعى النبوة واظهر المعجزة اما ادعاء النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة
فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم
فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا
بمهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم ينقل
عن احد منهم مع توافر الدواعى الاتيان بشئ عما يدانيه فدل ذلك قطعا على
انه من عندالله تعالى وعلم به صدق دعوى النبى عليه السلام علما عاديا لايقدح
فيه شئ من الاحتمالات العقلية على ماهو شان سائر العلوم العادية وثانيهما
انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة مابلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور
المعجزة حد التواتر وان كانت تفاصيلها آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه
وجود حاتم وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته عليه
السلام بوجهين احدهما ماتواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
واخلاقه العظيمة واحكامه الحكيمة واقدامه حين يحجم الابطال ووثوقه
بعصمة الله تعالى فى جميع الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد
اعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح

فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فى غير الانبياء
وان يجمع الله تعالى هذه الكلمات فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله
ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه
ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيمة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين
اظهر قوم لاكتاب لهم ولاحكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم
الاحكام والشرايع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس فى الفضائل
العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله تعالى دينه على
الدين كله كما وعده ولامعنى للنبوة والرسالة سوى ذلك واذا ثبت نبوته وقد دل
كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم الانبياء وانه مبعوث الى كافة الناس
بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لايختص بالعرب كما زعم
بعض النصارى فان قيل قد ورد فى الحديث نزول عيسى عليه السلام بعده
قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه
وحى ونصب احكام بل يكون خليفة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الاصح
انه يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدى لانه افضل وامامته اولى (وقد
روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث) على ماروى ان النبى عليه السلام سئل عن
عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفى رواية مائتا الف واربعة
وعشرون الفا (والاولى ان لايقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولايؤمن فى ذكر العدد
ان يدخل فيهم من ليس منهم) اى ان ذكر عددا اكثر من عددهم
(اويخرج منهم من هو منهم) ان ذكر عددا اقل من عددهم يعنى ان خبر الواحد
على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول الفقه لايفيد
الا الظن ولاعبرة بالظن فى باب الاعتقادات خصوصا اذا اشتمل على
اختلاف رواية وكان القول بموجبه مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب
وهو ان بعض الانبياء لم يذكر للنبى عليه الصلوة والسلام ويحتمل
مخالفة الواقع وهو عد النبى من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء
بناء على ان اسم العدد خاص فى مدلوله لايحتمل الزيادة والنقصان
(كلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى) لان هذا معنى النبوة والرسالة

(صادقين نا صحين) لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الى ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا مايدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها يوجب النفرة المانعة عن اتباعهم فيفوت مصلحة البعثة والحق منع ماتوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى و بعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وماكان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك فى الكتب المبسوطة (وافضل الانبياء محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) لقوله تعالى كنتم خير امة الاية ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم فى الدين وذلك تابع لكمال نبيهم الذى يتبعونه والاستدلال بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انا سيد اولاد آدم ولافخر ضعيف لانه لايدل على كونه افضل من آدم بل من اولاده (والملائكة عباد الله تعالى العاملون بامره) على ما دل عليه قوله تعالى لايسبقونه بالقول وهم بامره يعملون لايستكبرون عن عبادته ولايستحسرون (لايوصفون بذكورة ولاانوثة) اذلم يرد بذلك نقل ومادل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط فى شانهم كما ان قول اليهود ان الواحد فالواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريط وتقصير فى حالهم فان قيل اليس قد كفر ابليس وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم قلنا لابل كان

من الجن ففسق عن امر ربه لكنه لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا بالعبادة فيما بينهم صح استثناؤه منهم تغليبا واما هاروت وماروت فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر فى تعليم السحر بل فى اعتقاده والعمل به (ولله كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده) وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت فى النظم المقروء المسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التورية والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لايتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فى الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع وذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها (والمعراج لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ماشاء الله تعالى من العلى حق) اى ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا وانكاره وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا فالخرق على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل مايصح على الاخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها قوله فى اليقظة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان فى المنام على ماروى عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت مافقد جسد محمد ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وماجعلنا الرؤيا التى اريناك الافتنة للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولايخفى ان المعراج فى المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج فى اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ماشاء الله تبارك وتعالى

اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة اوالى العرش اوغير ذلك آحاد ثم الصحيح انه صلى الله تعالى عليه وسلم انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه (وكرامات الاولياء حق) الولى هو العارف بالله تعالى وصفاته بحسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى الرسالة يكون معجزة والدليل على حقية الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان صلوات الله تعالى عليه وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جدا فقال (فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة) كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة (وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة اليها) كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يامريم انى لك هذا قالت هو من عند الله الآية (والمشى على الماء) كما نقل عن كثير من السلف من الاولياء (وفى الهواء) كما نقل من جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما (وكلام الجماد والعجماء وغير ذلك من الاشياء) مثل رؤية عمر رضى الله تعالى عنه وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حكى انه قال لامير جيشه ياسارية الجبل الجبل تحذيرا له من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد رضى الله تعالى عنه السم من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله تعالى عنه وامثال هذا اكثر من ان يحصى ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لو جاز ظهور

خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبى من غير النبى عليهم السلام اشار الى الجواب بقوله (ويكون ذلك) اى ظهور خوارق العادات من الولى الذى هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) اى بتلك الكرامة (انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار) باللسان والقلب (برسالة رسوله) مع الطاعة له فى اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولى الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبى معجزة سواء ظهر ذلك من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولى كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبى لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولى (وافضل البشر بعد نبينا) والاحسن ان يقال بعد الانبياء لكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا نبى ومع ذلك لابد من تخصيص عيسى عليه الصلوة والسلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسى عليه الصلوة والسلام ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل على الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على الارض فى الجملة انتقض بعيسى عليه الصلوة والسلام (ابو بكر الصديق) الذى صدق النبى عليه الصلوة والسلام فى النبوة من غير تلعثم وفى المعراج بلا تردد (ثم عمر الفاروق) الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات (ثم عثمان ذوالنورين) لان النبى عليه الصلوة والسلام زوجه رقية ولما ماتت رقية فزوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتها لك (ثم على المرتضى رضى الله تعالى عنهم) من عباد الله وخلص اصحاب رسول الله على هذا وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شىء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشىء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على رضى الله تعالى عنهما

حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين
والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد
كثرة ما يعده ذووا العقول من الفضائل فلا (وخلافتهم ثابتة)
اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع
(على هذا الترتيب ايضا) يعنى ان الخلافة بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلى رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وذلك
لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى سقيفة
بنى ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابى بكر
رضى الله تعالى عنه فاجمعوا على ذلك وبايعه على على رؤس الاشهاد بعد
توقف كان منه ولو لم يكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازع
على رضى الله تعالى عنه كما نازع معاوية ولاحتج على عليهم لو كان فى حقه
نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر رضى الله
تعالى عنه لما آيس من حيوته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه واملى عليه كتاب
عهده لعمر رضى الله تعالى عنه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس
وامرهم ان يبايعوا لمن فى صحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى رضى الله عنه فقال
بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته ثم استشهد
عمر رضى الله تعالى عنه وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلى
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابى وقاص ثم فوض
الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان
رضى الله تعالى عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره
وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجتمع
كبار المهاجرين والانصار على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا منه قبول
الخلافة وبايعوه لما كان افضل اهل عصره واولاهم بالخلافة وما وقع
من المخالفات والمحاربات لم يكن عن نزاع فى خلافته بل عن خطاء
فى الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه
المسئلة وادعاء كل من الفريقين النص فى باب الامامة وايراد الاسؤلة

والاجوبة من الجانبين مذكور فى المطولات (والخلافة ثلثون سنة
ثم بعدها ملك وامارة) لقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدى ثلثون
سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد استشهد على رضى الله تعالى عنه على
رأس ثلثين سنة من وفات النبى عليه الصلوة والسلام فمعاوية ومن بعده
لايكونون خلفاء بل ملوكا وامراء وهذا مشكل لان اهل الحل
والعقد من الائمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض
المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل المراد منها هى الخلافة الكاملة التى
لايشوبها شئ من المخالفة وميل عن المبايعة تكون ثلثين سنة وبعدها
قد تكون وقد لاتكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف
فى انه هل يجب على الله تعالى او على الخلق بدليل سمعى او عقلى والمذهب
انه يجب على الخلق سمعا لقوله عليه الصلوة السلام من مات ولم يعرف امام زمانه
فقد مات ميتة جاهلية ولان الامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات النبى
عليه السلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن وكذا بعد موت كل امام
ولان كثيرا من الواجبات الشرعية تتوقف عليه كما اشار اليه بقوله (والمسلمون
لابد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم
وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول
الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار الذين لا اولياء لهم
وقسمة الغنائم) ونحو ذلك من الامور التى لايتولاها آحاد الامة فان قيل لم
لايجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة
العامة قلنا لانه يؤدى الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين
والدنيا كما نشاهده فى زماننا هذا فان قيل فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة
اماما كان او غير امام فان انتظام الامر يحصل بذلك كما فى عهد الاتراك قلنا نعم
يحصل بعض النظام فى امر الدنيا لكن يختل امر الدين وهو المقصود
الاهم والعمدة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة
يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا من الامام فيعصى الامة كلهم ويكون
ميتتهم جاهلية قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور

الخلافة ينقضى دون دور الامامة بناء على ان الامام اعم لكن هذا الاصطلاح
مما لم نجده للقوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم ولهذا يقولون بخلافة
الائمة الثلثة دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل (ثم ينبغى
ان يكون الامام ظاهرا) ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض
من نصب الامام (لا مختفيا) من اعين الناس خوفا من الاعداء وما للظلمة
من الاستيلاء (ولا منتظرا) خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشرور
والفساد وانحلال مظالم اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية
منهم ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم على رضى الله تعالى عنه
ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين رضى الله تعالى عنهما ثم ابنه على زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضى
ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه حسن العسكرى ثم ابنه محمد القائم
المنتظر المهدى وقد اختفى خوفا من اعدائه وسيظهر فيملاء الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع فى طول عمره وامتداد ايامه كعيسى وخضر
عليهما السلام وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء فى عدم
حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب
الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى
الامامة كما فى حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة
وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس
الى الامام اشد وانقيادهم له اسهل (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم
ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه) يعنى يشترط ان يكون
الامام قريشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش وهذا وان كان خبرا واحدا
لكن لما رواه ابو بكر رضى الله عنه محتجا به على الانصار لم ينكر احد فصار مجمعا
عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا يشترط ان يكون هاشميا
او علويا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله تعالى عنهم مع انهم
لم يكونوا من بنى هاشم وان كانوا من قريش فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله فانه صلى الله تعالى عليه وسلم محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصى بن كلاب بن مرة بن كعب

ابن لؤى بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلوية والعباسية من بنى
هاشم لان العباس وابو طالب ابنا عبد المطلب وابو بكر قريشى لانه ابن ابى
قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن لؤى وكذا عمر لانه ابن الخطاب
ابن نفيل بن عبد العزى بن رباح بن عبد الله بن قرط بن زراح بن عدى
ابن كعب وكذا عثمان لانه ابن عفان بن ابى العاص ابن امية بن عبد شمس
ابن عبد مناف (ولا يشترط ان يكون الامام معصوما) لما مر من الدليل
على امامة ابى بكر رضى الله تعالى عنه عدم القطع بعصمته وايضا
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما عدم الاشتراط فيكفى عدم دليل
الاشتراط احتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم
ظالم فلا ينال عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب
معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما وحقيقة العصمة ان لا يخلق الله تعالى الذنب
فى العبد مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هى لطف من الله
تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور رحمه الله العصمة لا تزيل المحنة وبهذا
يظهر فساد قول من قال انها خاصية فى نفس الشخص او فى بدنه يمتنع
بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه
بترك الذنب ولما كان مثابا عليه (ولا يشترط ان يكون افضل من اهل
زمانه) لان المساوى فى الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها
خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة ولهذا
جعل عمر رضى الله تعالى عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان بعضهم
افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين الستة مع انه
لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين
مستقلين تجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال
احكام متضادة واما فى الشورى فالكل بمنزلة امام واحد (ويشترط

ان يكون من اهل الولاية المطلقة الكاملة) اى مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا اذ ما جعل الله تعالى للكافرين على المسلمين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس والنساء ناقصات العقل والدين والصبى والمجنون قاصران من تدبير الامور والتصرف فى مصالح الجمهور (سايسا) اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة بأسه وشوكته (قادرا) بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته (على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم) اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام (ولا ينعزل الامام بالفسق) اى بالخروج عن طاعة الله تعالى (والجور) اى الظلم على عباد الله لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم ولايرون الخروج عليهم ولان العصمة ليست بشرط الامامة ابتداء فبقاء بالطريق الاولى وعن الشافعى ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذلك القاضى والامير واصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى لانه لاينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور فى كتب الشافعية ان القاضى ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فى انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لماله من شوكة بخلاف القاضى وفى رواية النوادر عن العلماء الثلثة انه لايجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق ابتداء يصح ولوقلد وهو عدل ينعزل بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها وفى فتوى قاضيخان اجمعوا على انه اذا ارتشى لاينفذ قضاؤه فيما ارتشى وانه اذا اخذ القاضى القضا بالرشوة لايصير قاضيا ولو قضى لاينفذ قضاؤه (ويجوز الصلوة خلف كل بر وفاجر) لقوله عليه الصلوة والسلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء والبدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول على الكراهية ولاكلام فى كراهية الصلوة خلف

الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى فلا كلام فى عدم جواز الصلاة ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لاوجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا (ويصلى على كل بر وفاجر) اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلوة والسلام لاتدعوا الصلاة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هى فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان ارادوا ان اعتقاد حقية ذلك واجب هذا من الاصول فجميع مسائل الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ومن مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ من المسائل التى يتميز بها اهل السنة من غيرهم مما خالف فيه المعتزلة والشيعة والفلاسفة والملاحدة وغيرهم من اهل البدع والاهواء سواء كانت تلك المسائل من فروع الفقه اوغيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد (ويكف عن ذكر الصحابة الابخير) لما ورد فى الاحاديث الصحيحة من مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فيهم لقوله عليه الصلوة والسلام لاتسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولانصيفه ولقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم الحديث ولقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن اذى الله فيوشك ان يأخذه ثم فى مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة وماوقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات فسبهم والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عايشة رضى الله تعالى عنها والافبدعة وفسق وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين جواز اللعن على معاوية واحزابه لان غاية امرهم البغى والخروج على الامام وهو لايوجب اللعن وانما اختلفوا

فى يزيد بن معاوية حتى ذكر فى الخلاصة وغيرها انه لا ينبغى اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة وما نقل عن لعن النبى عليه الصلاة والسلام لبعض من اهل القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيرهم وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسين رضى الله تعالى عنه واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه او رضى به والحق ان رضاء يزيد بقتل الحسين واستبشاره بذلك واهانة اهل بيت النبى عليه الصلاة والسلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لا نتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله تعالى عليه وعلى انصاره واعوانه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه الصلاة والسلام بالجنة) حيث قال عليه الصلاة والسلام ابو بكر فى الجنة وعمر فى الجنة وعثمان فى الجنة وعلى فى الجنة وطلحة فى الجنة والزبير فى الجنة وعبد الرحمن بن عوف فى الجنة وسعد بن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيد فى الجنة وابو عبيدة بن الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شبان اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين من اهل الجنة ولا يشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل يشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار (ويرى المسح عن الخفين فى السفر والحضر) لانه وان كان زيادة على الكتاب لكنه ثبت بالخبر المشهور وسئل عن على ابن ابى طالب رضى الله تعالى عنه عن المسح فقال جعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مدته ثلثة ايام ولياليها للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو بكر رضى الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر فلبس خفيه له ان يمسح عليهما وقال الحسن البصرى رح ادركت سبعين نفرا من الصحابة رضى الله تعالى عنهم يرون المسح على الخفين ولهذا قال ابو حنيفة رح ما قلت بالمسح حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخى انى اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان الآثار التى جاءت فيه فى حيز التواتر وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل عن انس بن

مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن فى الختنين وتمسح على الخفين (ولا يحرم نبيذ التمر) وهو ان ينبذ تمرا او زبيب فى الماء فيجعل فى اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما فى الفقاع فكانه نهى ذلك فى بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرا فان فيه القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة والجماعة (ولا يبلغ الولى درجة الانبياء) لان الانبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحى ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولى افضل من النبى كفر وضلال نعم قد وقع تردد فى ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبى متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولى الذى ليس بنبى (ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهى) لعموم الخطابات الواردة فى التكاليف واجماع المجتهدين على ذلك وذهب بعض المباحيين الى ان العبد اذا بلغ غاية المحبة وصفا قلبه واختار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهى ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى انه يسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكر وهذا كفر وضلال فان اكمل الناس فى المحبة والايمان هم الانبياء خصوصا حبيب الله تعالى مع ان التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عليه الصلوة والسلام اذا احب الله تعالى عبدا لم يضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضررها (والنصوص) من الكتاب والسنة (يحمل على ظواهرها) ما لم يصرف عنها دليل قطعى كما فى الايات التى يشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك لا يقال هذه ليست من النص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنص ههنا ليس ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم على ما هو المتعارف (والعدول عنها) اى عن الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم

وقصدهم بذلك نفى الشريعة بالكلية (الحاد) اى ميل وعدول من الاسلام واتصاف والتصاق (يكفر) لكونه تكذيبا للنبى عليه الصلوة والسلام فيما علم مجيئه بالضرورة واما ما يذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمول على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان (ورد النصوص) بان ينكر الاحكام التى دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا (كفر) لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن قذف عايشة رضى الله تعالى عنها بالزنا كفر (واستحلال المعصية) صغيرة كانت او كبيرة (كفر) اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعى وقد علم ذلك فيما سبق (والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر) لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ماذكر فى الفتاوى والواقعات من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كانت حرمته لعينه وقد ثبت بدليل قطعى يكفر والافلا بان يكون حرمته لغيره اوثبت بدليل ظنى وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما وقد علم فى دين النبى عليه الصلوة والسلام تحريمه كنكاح ذوى المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة اودم اولحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى سكر كفر اما لو قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل لايكفر ولو تمنى ان لايكون الخمر حراما ولايكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه لايكفر بخلاف ما اذا تمنى ان لايحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذه ثابتة فى جميع الاديان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج من الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ماليس بحكمة وهذا جهل منه بربه وذكر الامام السرخسى رح فى كتاب الحيض انه لو استحل وطئ امرأته الحايض يكفر وفى النوادر عن محمد رح انه لايكفر هو الصحيح وفى استحلال اللواطة بامرأته لايكفر على الاصح ومن وصف الله تعالى بما لايليق به او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده ووعيده يكفر وكذا لو تمنى ان لايكون نبيا من الانبياء على قصد الاستخفاف او بعداوة وكذا لو ضحك على وجه الرضاء

من تكلم بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسئلونه مسائل ويضحكون ويضربونه بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين من زوجها او كذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة متعمدا او بغير طهارة يكفر وان وافق ذلك القبلة وكذا لو نطق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا الى غير ذلك من الفروع (واليأس من الله تعالى كفر) لانه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون (والامن من الله كفر) اذ لايأمن مكر الله الا القوم الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار يأس من الله تعالى وبالمطيع يكون فى الجنة امن من الله تعالى فيلزم ان يكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما امن او يأس ومن قواعد اهل السنة ان لايكفر احد من اهل القبلة قلنا هذا ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان لاييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة لايأمن ان يخذله ويكتسب المعاصى وبهذا يظهر الجواب عما قيل ان المعتزلى اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير كافرا ليأسه من رحمة الله ولاعتقاده انه ليس بمؤمن وذلك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر بمجموع التصديق والاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر هذا والجمع بين قولهم لايكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفر من قال بخلق الله القرآن او استحالة الرؤية او سب الشيخين اولعنهما وامثال ذلك مشكل (وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر) لقوله عليه الصلوة والسلام من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله على محمد عليه الصلوة والسلام والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب وكان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيا من الجن وتابعه يلقى اليه الاخبار ومن كان يدعى انه يستدرك الامور بفهم اعطيه والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالى لاسبيل اليه للعباد الا باعلام منه تعالى والهام بطريق المعجزة او الكرامة واشار الى الاستدلال بالامارات فيما

يمكن ذلك فيه ولهذا ذكر فى الفتوى ان قول القائل عند رؤية هالة القمر يكون مطرا مدعيا علم الغيب لابعلامة كفر (والمعدوم ليس بشئ) ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ماذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوى الوجود والثبوت والعدم يرادف النفى فهذا حكم ضرورى لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فى الخارج وان اريد بان المعدوم لايسمى شيأ فهو بحث لغوى مبنى على تفسير الشئ انه الموجود او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل و تتبع موارد الاستعمال (وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم) اى صدقة الاحياء (عنهم) اى عن الاموات (نفع لهم) اى الاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لايتبدل وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزى بعمله لابعمل غيره ولنا ماورد فى الاحاديث الصحاح من الدعاء للاموات خصوصا فى صلوة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم يكن للاموات فيه نفع لما كان له معنى وقال عليه الصلوة والسلام مامن ميت يصلى عليه امة من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون له الاشفعوا فيه وعن سعد بن عبادة رضى الله تعالى عنه انه قال يارسول الله ان ام سعد ماتت فاى الصدقة افضل قال الماء قال فحفر بئرا وقال هذه لام سعد وقال عليه الصلوة والسلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفى غضب الرب وقال عليه الصلوة والسلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث والاخبار والآثار فى ذلك الباب اكثر من ان تحصى (والله تعالى يجيب الدعوات و يقضى الحاجات) لقوله تعالى ادعونى استجب لكم ولقوله عليه الصلاة والسلام يستجاب للعبد مالم يدع باثم اوقطيعة رحم مالم يستعجل ولقوله عليه الصلاة والسلام ان ربكم حيى كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا واعلم ان العمدة فى ذلك صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب لقوله عليه الصلاة والسلام ادعوا الله تعالى وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لايستجيب من قلب غافل لاه واختلف المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنع الجمهور لقوله تعالى وما دعاء الكافرين الافى ضلال ولانه

لايدعو الله تعالى لانه لايعرفه وان اقر به فلما وصفه بما لايليق به فقد نقض اقراره وما روى فى الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا يستجاب فمحمول على كفران النعمة وجوزه بعضهم لقوله تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون فقال الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة واليه ذهب ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد وبه يفتى (وما اخبره النبى عليه الصلوة والسلام من اشراط الساعة) اى علاماته (من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه الصلوة والسلام من السماء وطلوع الشمس من مغربها فهى حق) لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن اسيد الغفارى اطلع رسول الله عليه الصلوة والسلام علينا ونحن نتذاكر قال ماتذكرون قلنا نذكر الساعة قال عليه الصلوة والسلام انها لن تقوم الابعد رؤية عشر آيات قبلها فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى ابن مريم عليه الصلوة والسلام ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم والاحاديث الصحاح فى هذه الاشراط كثيرة جدا وقد روى احاديث وآثار فى تفاصيلها وكيفياتها فليطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ (والمجتهد) فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية (قد يخطئ ويصيب) وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد فى المسائل الشرعية الفرعية التى لاقاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام حكمه فى المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لايكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وح اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعى اوظنى فذهب الى كل احتمال جماعة والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه

فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلاخلاف على هذا المذهب فى ان المخطئ ليس بآثم وانما الخلاف فى انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا اليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابومنصور اوانتهاء فقط اى بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب فى الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بشرائطه واركانه فاتى بما كلف به من الاعتبار وليس عليه فى الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية التى مدلولها حق البتة والدليل على ان المجتهد قد يخطئ بوجوه الاول قوله تعالى (ففهمناها سليمان) والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم ح وفهمه الثانى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواترة المعنى (قال عليه الصلوة والسلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأ فلك حسنة) وفى حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود (ان اصبت فمن الله والا فمنى ومن الشيطان) وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فى الاجتهاديات الثالث ان القياس مظهر لامثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لاغير الرابع انه لا تفرقة فى العمومات الواردة فى شريعة نبينا عليه السلام بين الاشخاص فلوكان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة اوالصحة والفساد اوالوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح

(ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة) اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية (ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين) ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود

للاعلى دون العكس الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خص من ذلك بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولا خفاء فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية الرابع ان الانسان يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوايق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرآت عن مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانى ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولاشك ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعليم من الله والملائكة انما هو المبلغون الثالث انه قد اطرد فى الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وماذاك الالتقدمهم فى الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فى الوجود اولان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك فضيلة الملائكة من عيسى عليه الصلوة والسلام اذالقياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلى يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولايقال السلطان ولا الوزير ثم لاقائل بالفصل بين عيسى وغيره من الانبياء والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يرتفع من ان يكون عبدا

من عباد الله بل ينبغي ان يكون ابناله سبحانه لانه مجرد لا اب له وقال تعالى
(ويبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى باذني) بخلاف سائر عباد الله من بني آدم
فرد عليهم بانه لايستنكف من ذلك المسيح ولامن هو اعلى منه في هذا المعنى
وهم الملائكة الذين لااب لهم ولاام ويقدرون باذن الله تعالى على افعال
اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والترقي
والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية
لافي مطلق الشرف والكمال فلا دلالة
على افضلية الملائكة والله
اعلم بالصواب

❊ ❊ ❊ حاشية على شرح العقائد للاخيالى رحمه الله تعالى ❊ ❊ ❊

❊ ❊ ❊ بسم الله الرحمن الرحيم ❊ ❊ ❊

اما بعد الحمد لمستأهله ❊ والصلوة على سيد رسله ❊ وآله وصحبه موضحى سبله ❊ فدونك ايها السارى هذا النبراس ❊ كتاب فيه نور وهدى للناس ❊ يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقايد النسفية ❊ امليته اوان الدعة والاستراحة عن فتور المطالعة ❊ سالكا فيه جادة الايجاز من غير تعمية والغاز ❊ وحين ماحمت حول تحسينه ورمت تزيين شينه وسينه ❊ اتحفته الى خزانة من لا مثل له فى العلى ❊ وله المثل الاعلى ❊ الصاحب الاعظم والدستور المعظم بابه كعبة الحاجات يطوى اليه كل فج عميق ❊ ويستقبله وجوه الآمال من كل بلد سحيق ❊ باهت تيجان الوزارة بهامته ❊ وحلل الامارة بقامته ❊ ولى الايادى والنعم ❊ ومربى اهل الفضل والحكم ❊ آخذ ايدى العلماء والعلوم ❊ ورافع الوية الشرع والرسوم ❊ حائز المآثر والمفاخر ❊ وحاوى الرياسات بالاول والآخر ❊ اول مدارج طبعه النقاد ❊ آخر مقامات نوع الانسان وآخر معارج ذهنه الوقاد ❊ خارج عن طوق البشر بل عن حد الامكان (شعر) اولم يدل الوهم صيت جلاله ❊ ماخيل طيف خيال سامى حاله ❊ ناطورة الديوان آصف عصره ❊ وهو الوزير الفرد فى اقباله ❊ محمود اهل الفضل طرا كاسمه ❊ وكفى به برهان حسن خصاله ❊ بكماله فى الاوج بدر كامل ❊ بحر محيط زاخر بنواله ❊ فى كل علم عالم متبحر ❊ فى فن حلم عالم بحياله ❊

سحبان عى فى فصاحة لفظه ❊ معن بليغ البخل فى افضاله ❊ الصائب الافكار فى تدبيره ❊ الثاقب الآراء فى اقواله ❊ للناس يبذل ليس يمسك لفظه ❊ فكانما الفاظه من ماله ❊ يتزاحم الانوار فى وجناته ❊ فكانه متبرقع بفعاله ❊ وهو الذى عم انعامه وفشا ❊ الوزير الكبير محمود پاشا ❊ اوضح الله غرة العزة بضيائه ❊ ورفع علم العلم باعلائه ❊ ولازال مورد افضاله ماء مدين المآرب ❊ يوجد عليه امة من الناس يسقون منه المطالب ❊ فان رفعه الى سماك القبول ❊ فقد سعد كوكب الامل فى برج شرف الحصول ❊ والله ولى الاعانة وكفى به وكيلا ❊ قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير بعد ما تيمن بالتسمية (الحمد لله) اقول فى تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء باسلوب الكتاب المجيد وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتثال بحديثى الابتداء وما يتوهم من تعارضهما فدفوع اما بحمل الابتداء على العرفى الممتد او بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى كما هو المشهور ولك ان تجعل الباء فى الحديثين للاستعانة ولا شك ان الاستعانة بشئ لا ينافى الاستعانة بآخر اوللملابسة ولا يخفى ان الملابسة تعم وقوع الابتداء بالشئ على وجه الجزئية وان يذكره قبل الابتداء بلا فصل فيجوز ان يجعل احدهما جزأ ويذكر الآخر قبله بدون فصل فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما (قوله المتوحد بجلال ذاته) الظ ان الباء صلة التوحد يقال توحد برأيه اى تفرد به واستقل فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير فى جلال الذات اوالذات الجليلة على نهج حصول الصورة ويحتمل ان يكون للملابسة فح صيغة التفعل اما للصيرورة بدون صنع كقولهم تحجر الطين اى صار حجرا بلا عمل ومدخل من الغير ومنه التكون والتولد واما للتكلف ولما استحال التكلف فى شانه تعالى يحمل على الكمال كما قيل فى المتكبر ونحوه فمعنى التوحد بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اوالكاملة مع ملابسة جلال الذات (قوله بساطع حججه) الاولى كون الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء ويجوز ان يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب (قوله وبعد) فان هذه الفاء اما على توهم اما او على تقديرها

فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف على انه لا منع من اجتماع الواو مع اما كما وقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان (قوله واساس قواعد عقائد الاسلام) القواعد جمع قاعدة وهى الاساس واساس العقائد الاسلامية هو الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها وهما يتوقفان على المسائل الكلامية ففى هذه القرينة ترقى المدح لشمول الاولى الكتاب والسنة بخلاف الثانية ويمكن ان يقال اساس العقائد ادلتها التفصيلية وهى يتوقف على هذا العلم بناء على ان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) اى علم يعرف فيه ذلك فالمراد هو المعنى الاضافى ويمكن ان يراد المعنى اللقبى فنسبة الوهم الى الكلام لكونه اشهر (قوله المنجى عن غياهب الشكوك) اشارة الى فائدة من فوائده والغيهب ما اشتد سواده فلرجحان الشك على الوهم اضاف الغيهب اليه والظلمة المطلقة الى الوهم (قوله نجم الملة والدين) هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها يطاع لها دين ومن حيث تملى وتكتب ملة واملال وهو بمعنى املاء وقيل من حيث انها تجمع عليها ملة (قوله فى دار السلام) اى الجنة سميت بها لسلامة اهلها من كل الم وآفة ولان خزنة الجنة تقول لاهلها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين ولان السلام اسم من اسماء الله تعالى فاضيفت اليه تشريفا له ومعنى هذا الاسم هو الذى منه وبه السلامة ووجه تخصيص هذا الاسم ظ (قوله طاويا كشح المقال) الكشح الجنب وطى الكشح كناية عن الاعراض (قوله الاطناب والاخلال) مجموعهما بدل من الطرفين اوبيان لهما ولما تعدد المتبوع معنى اجرى الاعراب على كل منهما ويجوز رفعهما على انهما خبر مبتدأ محذوف (قوله وهو حسبى ونعم الوكيل) رد الشارح فى بعض كتبه هذا العطف بان الجملة الثانية انشائية فلا تعطف على الجملة الاولى الاخبارية وكذا على حسبى باعتبار تضمنه معنى يحسبنى لانه خبر ايضا ويرد عليه ان المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل لا الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظ وايضا يجوز

ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية ورده بعض الفضلاء ايضا بانه يجوز ان يقدر مبتدأ فى المعطوف بقرينة المعطوف عليه اى وهو نعم الوكيل فيكون اخبارية كالاولى ثم قال وايضا يجوز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ويدل عليه قطعا قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل لان هذه الواو من الحكاية لا من المحكى اذ لا مجال للعطف فيه الابتأويل بعيد لا يلتفت اليه وهو ان يقال تقديره وقلنا نعم الوكيل وليس هذا مختصا بما بعد القول لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله ويرد عليه انه يحتمل ان يكون الواو فى الاية من المحكى بتقدير المبتدأ فى المعطوف او عطفه على الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذكور بدون التقدير مم وبعد تقدير المبتدأ فى المعطوف يكون اخبارا كالمعطوف عليه (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) للحكم معان ثلثة نسبة امر الى آخر ايجابا او سلبا وادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير كالوجوب والاباحة ونحوهما وهذا الاخير غير مراد ههنا لانه وان عم الفعل الاعتقاد لكن يلزم انحصار مسائل الكلام فى العلم بالوجوب واخواته واستدارك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التجريد فى الاول والتأكيد فى الثانى او يجعل التعريف للحكم الشرعى فالمراد اما المعنى الاول ووجهه ظ او الثانى فح يجعل العلمان عبارة عن المسائل او الملكة وعلى التقديرين معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع لان وجوده تعالى ووحدته لا يتوقف على الشرع لكن الاحكام الاعتقادية انما يعتد بها اذا اخذت من الشرع (قوله منها ما يتعلق بكيفية العمل) ان اريد به مطلق التعلق فالامر ظ وان لم يعتبر التعلق بنفس العمل فى الاولى لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه او التصديق بالقضية فالمراد بالاعتقاد المعتقدات مثل وجوب الواجب ووحدته فح فيه اشارة الى ان موضوع الفقه هو العمل وما يتوهم من ان موضوعه اعم من العمل لان قولنا الوقت سبب وجوب الصلوة من مسائله وليس موضوعه بعمل ولانهم عدوا علم الفرائض بابا من الفقه وموضوعه التركة ومستحقوها ففيه ان

ذلك القول راجع الى بيان حال العمل بتأويل ان يقال ان الصلوة تجب بسبب الوقت كما ان قولهم النية فى الوضوء مندوبة فى قوة قولنا ان الوضوء تندب فيه النية ثم انه ينبغى ان يكون موضوع الفرائض قسمة التركة بين المستحقين كما اشار اليه من عرفه بانه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة التركة بين الورثة لا التركة ومستحقوها على ماقيل وبالجملة تعميم موضوع الفقه مما لم يقل به احد

(وقوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور مقدم قال فى التلويح الاحكام الشرعية النظرية تسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وبه يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه والجواب ان هذه المسئلة مشتركة بين الاصوليين والمغايرة بحسب البحث بناء على ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية (قوله اشهر مباحثه) يشير الى ان له مباحث اخرى اما عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات الله فظ واما عند غيره فلان الصفة المطلقة عندهم هى الصفة الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة من مباحث الصفات وان رجع الكل الى صفات ما على ان الامامة انما هى من الفقهيات الاعند بعض الشيعة (قوله وقد كانت الاوائل) تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع مايقال من ان تدوين هذا العلم لم يكن فى عهد النبى عليه السلام ولا فى عهد الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولو كان له شرف وعاقبة حميدة لما اهملوا (قوله لصفاء عقائدهم) هذا مع ماعطف عليه متعلق بقوله مستغنين قدم عليه للاهتمام او للاختصاص اى هذه الامور بسبب استغنائهم لا لما توهم من عدم الشرف والعاقبة الحميدة الا يرى انه لما ظهرت الفتن فى زمن الامام المالك دون الفقه مع انه من التابعين

(قوله وسموا مايفيد معرفة الاحكام) ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا مايفيدها قلت المعرف ههنا هو المسائل المدللة فان من طالعها ووقف على ادلتها حصل له معرفة الاحكام عن ادلتها ولك ان تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية فان علم وجوب الصلوة مطلقا

يفيد معرفة وجوب صلوة زيد وعمرو مثلا وقد يقال التغاير الاعتبارى كاف فى الافادة كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسياق الكلام اعنى قوله عن تدوين العلمين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد وليس بفقيه اجماعا وغاية مايقال انه كما اجمع القوم على عدم فقاهة المقلد كذلك اجمعوا على ان الفقه من العلوم المدونة والتوفيق بين هذين الاجماعين انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان وعدم حصول احدهما فى المقلد لا ينافى حصول الآخر فيه

(قوله عن ادلتها) متعلق بالمعرفة وكونها عن الادلة مشعر بالاستدلال بملاحظة الحيثية فان الحاصل من الدليل من حيث هو دليل لا يكون الا استدلاليا فيخرج علم جبرائيل والرسول عليهما الصلوة والسلام فانه بالحدس لا بتجشم الاكتساب فان قلت للرسول علم اجتهادى ببعض الاحكام فلا يخرج بهذا القيد قلت تعريف الاحكام للاستغراق فلا اشكال

(قوله ومعرفة احوال الادلة) الظاهر انه معطوف على معرفة الاحكام ففيه مثل ما مر من الكلام وان التزم العطف على الموصول يرتفع الاشكال وقس عليه قوله ومعرفة العقايد (قوله كالمنطق للفلسفة) عد فى المواقف كونها بازاء المنطق وجها آخر مغايرا لكونه مورثا للقدرة على الكلام وجعلهما الشارح نظرا الى ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه يفيد قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد قوة على النطق فيأول الكلام الى كونه مورث القدرة

(قوله فاطلق عليه هذا الاسم) اى اولا اذ لو لم يقيد به لضاع اما قيد الاول فى الاول وذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لا شركة فى كونه اول مايجب حتى يختص للتميز واما احتمال تسمية الغير به لغير هذا الوجه فقائم فى سائر الوجوه ايضا مع انه لم يتعرض لوجه التخصيص فى غيره (قوله هذا هو كلام القدماء) اى مايفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفيات هو كلامهم والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ذكر كلام السلف

(قوله المنزلة بين المنزلتين) اى الواسطة بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار فان الفاسق مخلد فى النار عندهم وقال بعض السلف الاعراف

واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوى حسناته مع سيئاته على ماورد فى الحديث الصحيح لكن مآ لهم الى الجنة فلا يكون دار الخلد وقيل اهلها اطفال المشركين وقيل الذين ما توا فى زمان فترة من الرسل (قوله قال الحسن قد اعتزل عنا) ان قلت سيجىء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند الحسن فلا اعتزال عن مذهبه قلت الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر والمنافق كافر غير مجاهر فلا منزلة بين المنزلتين عنده (قوله لا يثاب ولا يعاقب) لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار عندهم وعدم الثواب والعقاب فى الجنة والنار ينافى كونهما دارى ثواب وعقاب لانا نقول معنى كونهما دارى ثواب وعقاب انهما محل للثواب والعقاب لا ان كل من دخلهما يثاب و يعاقب ولو سلم فهو بالنسبة الى اهل الثواب والعقاب وهم المكلفون عندهم وقد نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة بلا ثواب فالمراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ومستحقا لها كما يدل عليه السياق ولذا فرع على الايمان والاطاعة ونسب الدخول الى نفسه وقس عليه قوله فدخلت النار (قوله فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) ذهب معتزلة بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل اوسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع جانب علم الله تعالى فاوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه ما لزمه وبعضهم لم يعتبر فيه ذلك وزعم ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شىء (قوله فسموا اهل السنة والجماعة وهم الاشاعرة) هذا هو المشهور فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار وفى ديار ماوراء النهر اهل السنة والجماعة هم الماتريدية اصحاب ابى منصور الماتريدى وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف فى بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها (قوله فقال قال اهل الحق) الظ ان المقول مجموع مافى الكتاب فالمراد باهل الحق اهل السنة وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالمراد اهل الحق

فى هذه المسئلة وهم ماعدا السوفسطائية عن آخرهم ويحتمل ان يراد اهل الحق فى جميع المسائل وهم اهل السنة وتخصيصهم بالذكر اعتداداً بهم فكانهم هم القائلون (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) قد يفتح الباء رعاية لاعتبار المطابقة من جانب الواقع بملاحظة الحيثية ولكن لا يلايمه قوله واما صدق آه وقوله وقد يفرق آه (قوله فقد شاع فى الاقوال خاصة) يشير الى ان الصدق قد يطلق على غير القول قال السيد فى حواشى المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق (قوله يعتبر فى الحق من جانب الواقع) اذ المنظور اولا فى هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقا اى ثابتا متحققا واما المنظور اولا فى الاعتبار الثانى فهو الحكم الذى يتصف بالمعنى الاصلى للصدق وهو الانباء عن الشىء على ما هو عليه وهذا اولى مما قيل يسمى الاعتبار الثانى بالصدق تمييزا (قوله ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه) فان مفهوم قولنا مطابقة الواقع اياه وصف للحكم الا انه مركب فلا يشتق منه له صفة كذا افاده الشارح فى نظائره ولبعض الفضلاء ههنا كلام طويل حاصله حمل مثله على التسامح فى العبارة بناء على ظهور المعنى فالمعنى ههنا كون الحكم بحيث يطابقه الواقع (قوله مابه الشىء هو هو) لا يقال هذا صادق على العلة الفاعلية لانا نقول الفاعل مابه الشىء موجود لا مابه الشىء ذلك الشىء اذ الماهية ليست بجعل جاعل فان قلت الشىء بمعنى الموجود فيرد الاشكال قلت بعد التسليم فرق بين مابه الموجود موجود و بين مابه الموجود ذلك الموجود والفاعل انما هو الاول وبه يظهر ان الضميرين للشىء قد يجعل احدهما للموصول فلا يتوهم الاشكال بالفاعل لكن ينتقض ظاهر التعريف ح بالعرض اذ الضاحك مابه الانسان ضاحك وجعل هو هو بمعنى الاتحاد فى المفهوم خلاف المتبادر والاصطلاح فلا يرتكب مع ظهور الوجه الصحيح هذا ولو قيل فى التعريف مابه الشىء هو لكان اخصر (قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بالكنه واما تصوره بالوجه غير الكنه فقد يمكن بدون الذاتى ايضا قيل عليه يستفاد منه ان الذاتى مالا يمكن تصور الشىء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالمعنى الاخص وجوابه بعد تسليم الاستفادة بطريق التعريف ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار

فيه رد على من قال فيه مسامحة لان مطابقة

على مانص عليه فى حواشى المطالع فامكن تصوره بدونه فى الجملة بخلاف
الذاتى وايضا زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم فانفك فى هذا الزمان
بخلاف الذاتى وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام وقيل ايضا ان اريد بالامكان
الامكان الخاص يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرضى وهو باطل وان اريد الامكان
العام فهو حاصل فى الذاتى ايضا وجوابه اختيار الاول ومنع الملازمة اذ اللازم
امكان تصور الكنه مع العرضى لابه ولو سلم يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد
اعنى تصور الانسان بدونه لا بالنسبة الى القيد اعنى كون تصوره بدونه وانتفاء
المقيد قد يكون لعدم التصور على ان تصور الكنه بالعرضى غير ممتنع وان
لم يطرد ويمكن اختيار الثانى بان يراد الامكان العام من جانب الوجود اى
ليس عدمه ضروريا (قوله فباعتبار تشخصه آه) المشهور ان الهوية نفس
التشخص وقد يطلق على الوجود الخارجى ايضا والشارح قد اطلقها
على الماهية باعتبار التشخص (قوله فالحكم بثبوت حقائق الاشياء آه) اورد
الفاء ايذانا بانه ناش عما سبق والمنشاء مجموع امور ثلثة تعريف الحقيقة
وكون الشئ بمعنى الموجود وكون الثبوت بمعنى الوجود اذ لا لغوية فى قولك
عوارض الاشياء ثابتة وحقائق المعدومات ثابتة وحقائق الموجودات
منصورة والقصر على البعض تقصير فلا تكن من القاصرين (قوله ربما يحتاج
الى البيان) اى قلما يحتاج الى بيان معناه فان اكثر من سمعه يفهم منه ذلك المعنى
كما فى مثل واجب الوجود موجود والحاصل ان اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
مشهور فيما بين الناس فهو مفيد بلا حاجة الى بيان معناه اللهم الا ان يقال انه
بالنسبة الى بعض الاذهان القاصرة (قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت) هذا
ناظر الى قوله وهذا الكلام مفيد اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل فانه
غير مفيد اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحمول وقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعرى
شعرى ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان فان شعرى شعرى يحتاج البتة الى بيان
معناه لخفائه وهو ظاهر ولك ان تقول حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان
لا بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة امر المراد به بخلاف
شعرى شعرى وهو يحتاج الى التأويل وهو ان شعرى الآن كشعرى فيما مضى
او شعرى هو شعرى المعروف بالبلاغة وهذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة

للعهد لان معنى العهد ارادة بعض اشعار المتكلم معينا وكم فرق بين المعنيين
والمشهور ان المراد بالبيان بيان صدق الكلام ففيه تأكيد كونه مفيدا ويرد
عليه ان شعرى شعرى كذلك واعلم ان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشئ
على مايعم الموجود والمعدوم مجازا فلو حمل لفظ الاشياء على هذا المعنى
المجازى لم يتوجه السؤال اصلا (قوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها)
فاللام فى العلم لاستغراق الانواع بمعونة المقام نعم ان الاستدلال على ثبوت
الصانع وصفاته كما يحتاج الى العلم بالثبوت يحتاج الى العلم بالاحوال من الحدوث
والامكان ونحوهما فمن قدّر الثبوت وقال لا يتم غرض الاستدلال الابتقدير
الثبوت فقد غلط غلطين (قوله العلم بثبوتها) بتقدير المضاف فالضمير
للحقائق وقيل الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه (قوله
للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق) يرد عليه انه ان اريد عدم العلم بالجميع
تفصيلا فمسلم ولا يضرنا لانه غير مراد وان اريد اجمالا فمم فان قولنا
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بالجميع وقد سبق ان المراد
ما نعتقده حقائق الاشياء فيكون معلوما لنا البتة لا يقال نحن نقيد العلم
بكونه بالكنه لانا نقول لا دليل على هذا التقييد مع ان تعميم الشارح ينافيه
ولو سلم فبطلان المقيد لا يوجب تقدير الثبوت بل يجوز ان يترك القيد
وقد يقال ايضا ثبوت الكل غير معلوم وان اريد البعض فلا وجه
للعدول عن الظ (قوله والجواب ان المراد الجنس) يرد عليه ان ثبوت
الجنس لا يلزم ان يكون فى ضمن ما نشاهد من الاعيان والاعراض
فلا يحصل التنبيه على وجودها كما مر وجوابه ان المراد هو التنبيه
على وجود جنس ما نشاهد من الاعيان فالكلام السابق على حذف
المضاف او نقول اذا ثبت شئ من الاشياء فالاحق بالثبوت هو هذه
المشاهدات وكفى بهذا القدر تنبيها (قوله وهم العنادية) سموا بذلك
لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى امر آخر
فى نفس الامر ويقولون ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة
تقاومها وتماثلها فى القوة وبه يظهر ان انكارهم لا يختص بحقائق
الموجودات فتخصيص انكارهم بها بالذكر جرى على وفق السياق

والاظهر ان يحمل الاشياء هنا على المعنى الاعم (قوله من ينكر ثبوتها) اى تقررها وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه ويستدلون بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات (قوله ويزعم انه شاك) هذا الزعم بمعنى القول الباطل لا الاعتقاد الباطل اذ لا اعتقاد للشاك (قوله وان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت) يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات عندهم فلا يلزم من عدم تحقق النفى الثبوت فالصواب فى الالزام ان يقتصر على الشق الاخير ويقال انكم جزمتم بنفى الحقائق مطلقا وهذا النفى من جملة تلك الحقائق فثبت بعض ما نفيتم وقد يتوهم ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات ويوجه الالزام بان النفى حكم والحكم تصديق والتصديق علم والعلم من الاعراض الموجودة فى الخارج ويرد عليه انه لا وجود للعلم فى الخارج عند كثير من المتكلمين ولو ثبت فبانظار دقيقة فكيف يبنى الالزام لمنكرى اجلى البديهيات على مثل هذا الامر الخفى لا يقال ترديد هذا الالزام فى التحقيق وهو بمعنى الوجود لانا نقول ليس ههنا بمعناه اذ عدم وجود النفى لا يستلزم وجود الاشياء لجواز ان يكون النفى الثابت فى نفسه معدوما فى الخرج (قوله انما يتم على العنادية) عدم تمامه على اللاادرية ظ واما على العندية ففيه تأمل وقال فى شرح المقاصد فى كلام العندية والعنادية تناقض حيث اعترفوا بحقيقة اثبات اونفى سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة (قوله قالوا الضروريات) هذا دليل اللاادرية وحاصله انه لا وثوق بالعيان ولا بالبيان فتعين التوقف والشك وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك والشبهة لا اثبات امر اونفيه (قوله قد يغلط كثيرا) اطلاق الغلط منهم بناء على زعم الناس ان قلت قد الداخلة على المضارع للقلة فينافى الكثرة قلت قد يستعار فيستعمل للتحقيق ايضا على ان القلة بحسب الاضافة لا ينافى الكثرة فى نفسه (قوله لانتفاء اسباب الغلط) فان قلت لعل ههنا سببا عاما للغلط عام فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به فى مثل ادراك حلاوة العسل

والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله ويمكن ان يعبر عنه) اشارة الى ان المذكور من الذكر بالكسر وهو مايكون باللسان وانما لم يجعله من المضموم وهو مايكون بالقلب وان صح ذكره فى تعريف العلم لعمومه مثل الظن والجهل حملا للفظ على الشايع المتبادر (قوله فيشمل ادراك الحواس) لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهايم ليست من اولى العلم فيهما (قوله لا يحتمل النقيض) اى نقيض التمييز كما هو الظ والاحتمال لمتعلقه وانما وصف التمييز به مجازا ثم التمييز فى التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفى التصديق الاثبات والنفى ومتعلقه الطرفان والعلم بهذا المعنى ينقسم بانه ان خلا عن الحكم بان لم يوجب اياه فتصور والافتصديق (قوله بناء على عدم التقييد بالمعانى) فان المعانى ماليست من الاعيان المحسوسة بالحس الظاهرى فيخرج الاحساسات لكن يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات العينية تدرك علما كادراك زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا يعلم تلك الجزئيات وغاية مايتكلف ان يقال مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئى فعين وعلى وجه كلى فمعنى ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلى هذا والامر فى ادراكه بعد الغيبة عن الحواس مشكل (قوله بناء على انها لا نقايض لها آه) اى لتميزها التى هى الصورة فلا يرد عليه ان التصور غير التمييز والمعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز فلا يصح البناء المذكور ومن ههنا قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقد يجاب بان عدم نقيض التمييز فرع عدم نقيض التصور فيصح البناء المذكور لكن لا يخفى ان دعوى الفرعية مما لا ثبت له فان قلت كل متصور لا يحتمل غير صورته الحاصلة فلو سلم ان للتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضا فلا معنى للبناء على عدم النقيض قلت هذا انما هو فى المتصور بالكنه لا فى المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء الشئ على الشئ فى الواقع لا ينافى وجود مبنى آخر له فى التقدير (قوله على ما زعموا) فيه تضعيف

قولهم لانه يبطل كثيرا من قواعد المنطق مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس والتحقيق انه ان فسر النقيضان بالمتمانعين لذاتهما لايكون للتصور نقيض اذلا تمانع بين التصورات بدون اعتبار النسبة فان فسر بالمتنافيين لذاتهما كان له نقيض ومن ههنا قيل نقيض كل شئ رفعه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن غيره والاشهر هو الاول وقول المنطقيين محمول على المجاز وايضا يلزم منه ان يكون جميع التصورات علما مع ان المطابقة شرط فى العلم وبعض التصورات غير مطابق كما اذا رأينا حجرا من بعيد فحصل منه صورة الانسان واجيب عن هذا بان تلك الصورة صورة الانسان وتصور له ومطابق له والخطاء فى الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئى هذا هو المشهور بين الجمهور ويرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشئ من ذلك الوجه فالمتصور فى المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية آلة لملاحظته فتدبر فانه دقيق (قوله فانه لذاته) اى ذاته كاف فى حصول علمه وتعلقه بالمعلومات بلا حاجة الى شئ يفضى الى العلم وتعلقه (قوله قلنا هذا على عادة) حاصله اختيار الشق الاخير وبيان وجه الحصر (قوله من تدقيقات الفلاسفة) اى فيما لايفتقر اليه فان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما لايعنيهم (قوله لما وجد اوبعض الادراكات) يعنى ان الحس لظهوره وعمومه يستحق ان يعد احد اسباب العلم الانسانى فقوله سواء كانت اشارة الى عمومه (قوله فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على ان النفس لاتدرك الجزئيات المادية بالذات وعلى ان الواحد لايكون مبدأ لاثرين والكل بط فى الاسلام (قوله تتلاقيان) فيه اشارة الى انهما لاتتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى (قوله والحركات) لايقال الحركة من الاعراض النسبية فكيف تدرك باللمس لانا نقول الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لاينافى ادراكها بالحس ومايقال ان الحس اذا شاهد الجسم فى المكانين فى الآنين ادرك العقل منه الكونين وهو الحركة واللمس لايدركه فى مكان فلا يدرك الحركة فليس بشئ لانه ادراك الشئ

بواسطة احساس الآخر ومثله لايعد محسوسا والا يلزم ان يكون العمى محسوسا لتأديه الاحساس بشكل الاعمى الى ادراك عماه (قوله لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى ان تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه اعنى قوله توقف للاختصاص (قوله فان الخبر كلام آه) اى مركب تام فلانقض بمثل زيد الفاضل (قوله بمعنى الاخبار عن الشئ على ماهو به) اى على وجه ذلك الشئ الملتبس بذلك الوجه والمراد بالشئ اما النسبة وهو الاوفق للمعنى فحكاية ما عبارة عن الاثبات والنفى واما الموضوع وهو الاوفق اللفظ فان المخبر عنه هو الموضوع ويقال اخبرت عن زيد فما عبارة عن ثبوت المحمول اوانتفائه والش اختار الاول فى شرح المفتاح واليه يشير قوله ههنا اى الاعلام نسبة (قوله لايتصور تواطئهم) فيه اشارة الى ان منشأ عدم التجويز كثرتهم فلا نقض بخبر قوم لا يجوز العقل كذبهم بقرينة خارجية (قوله ومصداقه) اى مايصدقه ويدل على بلوغه حد التواتر يعنى انه لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثنى عشر او عشرين او اربعين اوسبعين على ما قيل بل ضابطه وقوع العلم من غير شبهة قيل عليه العلم مستفاد من التواتر فاثباته به دور واجيب بان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم بالعلم سبب العلم بالتواتر فهكذا حال كل معلول ظاهر مع العلة الخفية مثل الصانع مع العالم فان قلت العلم من غيرشبهة معلول اعم فلا يدل على العلة الخاصة قلت عدم الدلالة عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل فتأمل (قوله واما خبرا لنصارى) وقع فى التلويح بدل النصارى لفظ اليهود فتوهم منه ان الخبر بمعنى الاخبار واضافته الى المفعول فاحتيج الى تمحل تقدير فى قوله واليهود لكن بعض النصارى مع اليهود فى اعتقاد القتل كما اشير اليه فى الكشاف فلاحاجة الى التمحل (قوله فتواتره ثم) بل لم يبلغ اصل المخبرين بقتله حد التواتر وعرق اليهود قد انقطع فى زمان بخت نصر وبالجملة تخلف العلم دليل العدم (قوله ربما يكون مع الاجتماع) فيه اشارة الى عدم الكلية لكنه كاف فى الجواب والتحقيق ان اجتماع الاسباب يقتضى قوة المسبب والخبر سبب الاعتقاد واما وهم

الكذب فلا مدخل للخبر فيه ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق والكذب احتمال عقلى (قوله والرسول انسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام) ولو بالنسبة الى قوم آخرين و هو بهذا المعنى يساوى النبى لكن الجمهور اتفقوا على ان النبى اعم ويؤيده قوله تعالى (و ما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى) وقد دل الحديث على ان عدد الانبياء ازيد من عدد الرسل فاشترط بعضهم فى الرسول الكتاب واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلثة عشر والكتب مائة واربعة فلا يصح الاشتراط اللهم الا ان يكتفى بالكون معه ولايشترك النزول عليه ويمكن ان يقال يحتمل ان يتكرر نزول الكتب كما فى الفاتحة وتخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء فى الروايات على تقدير صحتها لنزوله عليه اولا واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد ورده المولى الاستاذ سلمه الله بان اسمعيل عليه الصلوة والسلام من الرسل ولاشرع جديدا له كما صرح به القاضى ولعل الشارح اختار ههنا المساواة لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ويمكن ان يخص و يعتبر ذلك الحصر بالنسبة الى هذه الامة (قوله امر خارق للعادة آه) قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبى واجيب بانه تعالى لايخلق الخارق فى يد الكاذب بحكم العادة فى دعوى الرسالة ولا نقض بالفرضيات وايضا اظهار الشئ فرع وجوده والحق ان السحر ليس من الخوارق وان اطبق القوم عليه لانه مما يترتب على الاسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبه البتة فيكون من ترتيب الامور على اسبابها كالاسهال بعد شرب السقمونيا الا يرى ان شفاء المريض بالدعاء خارق وبالادوية الطبية غير خارق فان قلت كرامة الولى معجزة لنبيه ولا يقصد به الاظهار وان لزم قلت ان القوم عدوا الارهاصات والكرامات من المعجزة على سبيل التشبيه والتغليب لاعلى انها معجزات حقيقة (قوله يمكن التوصل) هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل مالا ضرورة فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لايتوصل ولك ان تأخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لاضرورة فى عدم التوصل (قوله يستلزم

لذاته) انما لم يقل لذاتهما اشارة الى دخل الصورة فى الاستلزام فان قلت التعريف يعم المعقول والملفوظ مع ان تلفظ الدليل لايستلزم المدلول قلت بل يستلزمه بناء على ان التلفظ يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع هذا فى القول الاول واما القول الاخير فيختص بالمعقول اذ يجب تلفظ المدلول (قوله هو العالم) هذا الحصر مبنى على ان المراد بالنظر فيه النظر فى احواله فقط لاما يعمه والنظر فى نفسه حتى تكون المقدمات دليلا لكن لايخفى انه خلاف الظ والاصطلاح فانهم يقسمون الدليل الى المفرد وغيره (قوله هو الذى يلزم من العلم به) المراد بالعلم التصديق بقرينة ان التعريف للدليل فيخرج الحد بالنسبة الى المحدود والملزوم بالنسبة الى اللازم و بلزومه من آخر كونه ناشيا وحاصلا منه كما هو مقتضى كلمة من فانه فرق بين اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ فيخرج القضية الواحدة المستلزمة لقضية اخرى بديهية اوكسبية لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول لعدم اللزوم بين علم المقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة لابينا وهو ظ ولاغير بين لان معنى خفاء اللزوم الخفاء بعد الوجود وايضا يرد عليه المقدمات التى يحصل بالحدس منها النتيجة وهى بعينها واردة على التعريف الثانى اللهم الا ان يراد بالاستلزام واللزوم مايكون بطريق النظر بقرينة ان التعريف للدليل (قوله فبالثانى اوفق) لكن يمكن تطبيقه على الاول فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع ولا يذهب عليك ان هذا شامل للمقدمات بخلاف الاول على ما اخذه الشارح والعام لايوافق الخاص فى باب التعريفات وتخصيصه مثل الاول خروج عن مذاق الكلام والصواب تعميم الاول (قوله تصديقا له) يريد ان الخارق الدال على الصدق هو الذى قصد به التصديق واما مايظهر على يد من يدعى الالوهية من الخوارق فليس بتصديق له لان كذبه معلوم بالادلة القطعية فهو استدراج له وابتلاء لغيره (قوله كان صادقا) فيما اتى به من الاحكام اذ لو جاز كذبه فى ذلك عقلا لبطل دلالة المعجزة هف هذا فى الامور التبليغية

واما فى سائرها فالوجه فى ايجابه العلم بها هو انه يثبت بالادلة القاطعة عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا (قوله فلتوقفه على الاستدلال) قيل اذا تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى ترتيب هذا النظر واجيب بان تصور المخبر موقوف على الاستدلال فيتوقف خبره ايضا بالواسطة والكل غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا نعم تصور الخبر به وان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته ونظيره ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث ذاته نظرى ومن حيث عنوان المتغير بديهى فتأمل (قوله اى عدم احتمال النقيض) هذا المعنى يعم الثبات فيلغو ذكره اللهم الا ان يراد عدم الاحتمال فى نفس الامر وعند العالم فى الحال لا فى المآل وفيه مافيه فالاولى ان يفسر اليقين بالجزم المطابق (قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد) لا يخفى ان قوله توجب العلم الاستدلالى مغن عن هذا الكلام لان هذا هو معنى العلم عندهم وايضا سائر العلوم النظرية كذلك فما وجه التخصيص بالذكر والاقرب ان مراد المص بيان قربه من الضروريات فى قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحى المفيد حق اليقين والتأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يمارضه الوهم فلا يصفو عن كدر (قوله علم بالتواتر) هذا مجرد فرض للتمثيل والا فهذا الحديث مشهور لا متواتر (قوله مع قطع النظر عن القرائن) انما قطع النظر عنها لا عن الدلائل اذا لو جه فى عد الخبر الصادق سببا مستقلا استفادة معظم المعلومات الدينية منه والخبر المقرون بالقرائن ليس كذلك وقد توجه بان القرائن تنفك عن الخبر بخلاف الدلائل وليس كذلك (قوله فى حكم المتواتر) لانه كذلك فى كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم لكنه بالبداهة فى المتواتر وبالنظر فى الاجماع وحاصل الجواب ان الحصر مبنى على المسامحة لا على التحقيق (قوله قوة للنفس) ان قلت هذا مناف لما مر فى وجه الحصر من ان العقل ليس له آلة غير المدرك قلت وصف الشئ لا يسمى آلة له واما حمل الغير على المصطلح فبعيد (قوله وقيل جوهر) هذا هو النفس بعينها والعرف واللغة على مغايرتهما ولهذا قال قيل (قوله سبب للعلم ايضا) عدم تقييده بالضرورى او الاستدلالى او نحوهما اشارة الى العموم وفيه رد للفرق المخالفين (قوله

بناء على كثرة الاختلاف) هذا دليل بعض الفلاسفة لا السمنية على ما توهم اذ لا كثرة اختلاف فى العلوم المتسقة من الهندسيات والعدديات (قوله فيتناقض) لان هذه نسبة عدم المعلومية الى ذات الله تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر فى الالهيات لكن يرد ان يقال هذه الطائفة انما ينفى العلم لا الظن ولعلهم يدعون الظن فى هذه المسئلة ايضا (قوله فلا يكون فاسدا) يرد عليه ان افادة الالزام لا ينافى الفساد فى نفسه والحجج الالزامية شايعة فى الكتب والقول بعدم افادتها تقول (قوله فان قيل كون النظر مفيدا) هذا انما ينفى العلم بالافادة لا نفس الافادة لكن القائل بنفسها قائل بعلمها والمنكر ينكرهما معا وههنا توجيه آخر لكن لا يسعه المقام (قوله اثبات النظر بالنظر) اى اثبات افادة النظر بافادة النظر وذلك لان القضية الكلية اعنى كل نظر مفيد مشتمل على احكام جزئياته فاثبات الكلية بالنظر المخصوص اثبات حكم ذلك المخصوص بنفسه وقد يقال معنى اثبات الحكم استفادته العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه وقد زيفه الشارح فى شرح المقاصد ولم يلتفت اليه ههنا (قوله ودور) اى توقف الشئ على نفسه الذى هو حاصل الدور (قوله والنظرى قد يثبت بنظر مخصوص) حاصله انا نثبت الكلية بشخصية ضرورية ويجوز ان تكون الكلية نظرية والشخصية ضرورية اذا لم تؤخذ بعنوان الكلية ليلزم نظرية المحمول فيها ايضا فاللازم اثبات حكم هذا النظر من حيث انه نظر بحكمه من حيث خصوص ذاته ولا خلل فيه هذا هو التحقيق الحق فى هذا المقام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله من غير احتياج الى الفكر) الاولى ان يقول من غير احتياج الى السبب لان ما يحصل باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب وجعله تفسيرا لاول التوجه لا يلايم تقدير الشارح كما ستعرفه (قوله فهو ضرورى كالعلم) الظ من عبارة المص وتقرير الشارح ان الضرورى فى مقابلة الاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ويرد عليه ان المثال المذكور يتوقف على التفاوت المقدور وتصور الطرفين المقدور وانه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت بالعقل كالحدسيات والتجربيات مهملا فالاولى ما فى بعض الشروح من ان هذه البداهة عدم توسط النظر لا اول التوجه والضرورى

يقابل الكسبى والاستدلالى وهما مترادفان (قوله ويفسر بما لايكون تحصيله آه) كلمة ماعبارة عن العلم الحاصل بقرينة انه قسم من اقسام العلم الحادث فلايلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا لكن يرد ان بعضهم ادرج الحسيات فى هذا التفسير لتوقفها على امور غير مقدورة لا نعلم ماهى ومتى حصلت وكيف حصلت فكيف يدرجها الشارح فى الكسبى القسيم له وجوابه ان الشارح حمل التعريف على نفى دخل القدرة وذلك البعض حمله على نفى استقلال القدرة ولكل وجهة هو موليها (قوله وقد يقال فى مقابلة الاستدلال) يشير الى ان الكلام فى العلم التصديقى وانهما قسمان منه (قوله فظهر انه لاتناقض) وجه التناقض انه جعل الضرورى فى مقابلة الاكتسابى وجعل العلم الحاصل بنظر العقل من الكسبى ثم قسمه الى الضرورى والاستدلالى فكان قسيم الشئ قسما منه وحاصل الدفع ان القسيم مايقابل الاكتسابى والقسم مايقابل الاستدلالى هذا وليت شعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء وقد مر ان العلم لايكون الابالاسباب وصاحب البداية جعل الكسبى مايكون بمباشرة الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الى ثلثة ثم قسم ماهو بسبب خاص اعنى نظر العقل الى الضرورى والاستدلالى فليس المقسم الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب المباشرة فيناقض ولوسلم فيجوز ان يكون بين القسم والاقسام عموم من وجه فيكون نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر والمقسم هو الحاصل بالاعم فلا تناقض اصلا نعم يرد على التقسيم الثانى منع الحصر بالحدسيات والتجربيات فيحتاج الى جعل قوله من غير فكر تفسير القوله باول نظر فيكون الضرورى بمعنى الحاصل بدون فكر (قوله حتى يرد به الاعتراض) فيحتاج الى دفعه بانه لما لم يتعلق بعده سيما مستقلا غرض صحيح ادرجوه فى العقل مثل الحدس والتجربة والوجدان (قوله الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لاوجه له) قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت كما قال الشاعر ❁ صح عند الناس انى عاشق ❁ غير ان لم يعرفوا عشقى لمن ❁ اى ثبت وجوابه انه خلاف الظ وفيه استدراك وايهام بخلاف المق (قوله فكانه اراد آه)

كلمة كأن غير مرضية ههنا فتأمل (قوله مما لا يعلم به الصانع) اشارة الى وجه التسمية وليس من التعريف كما هو المشهور والايلزم الاستدراك (قوله يقال عالم الاجسام) اشارة الى ان المراد ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم والى ان العالم اسم للقدر المشترك بينها فيطلق على كل واحد منها وعلى كلها لانه اسم للكل والا لما صح جمعه (قوله لكن بالنوع) المشهور ان الصورة النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكنه يشكل ببقاء صور الاسطقسات الاربعة فى امزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا اواراد النوع الاضافى (قوله ومعنى قيامه) اى قيام العين اوالممكن قيده بالاضافة احترازا عن قيامه تعالى بذاته ثم لايخفى ان هذا التعريف يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين (قوله هو وجوده فى الموضوع) وقيامه به وليس بشئ اذ يصح ان يقال وجد فى نفسه فقام بالجسم وامكان ثبوت شئ فى نفسه غير امكان ثبوته لغيره فكيف يتحد الثبوتان كذا فى شرح المواقف (قوله اعنى الطول والعرض والعمق) بمعنى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا (قوله ليتحقق تقاطع الابعاد) ورد بان التقاطع يتحقق باربعة بان يتألف اثنان ويوضع بجنب احدهما ثالث يقوم عليه رابع (قوله راجعا الى الاصطلاح) وان كان لفظيا راجعا الى اللفظ واللغة كما وقع فى المواقف (قوله ولا فرضا) اى مطابقا للواقع والافللعقل فرض كل شئ غير واقع (قوله عن ورود المنع) وان امكن دفعه بان المق حصر ما ثبت وجوده لايقال احتمال جزء لايدل الدليل على حدوثه ينافى غرض المص وهو بيان حدوث العالم بجميع اجزائه وايضا وجود جوهر مركب من جوهرين مجردين محتمل فلم لم يلتفت اليه وحصر المركب فى الجسم لانا نقول الغرض بيان حدوثه بجميع اجزائه المعلومة وعدم بيان حدوث المحتمل لاينافيه واحتمال المركب فى المجردات مما لايذهب اليه احد بخلاف نفس المجردات فان اكثر الناس قائل بهذا فلهذا لم يلتفت اليه (قوله خط بالفعل) اى مستقيم لان اللازم هذا وان كان مطلق الخط بالفعل ينافى الكرة

الحقيقية (قوله وذلك انما يتصور فى المتناهى) يرد عليه ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته (قوله الوجه الثانى) حاصل هذا الوجه ان كل ممكن مقدور الله تعالى فله ان يوجد الافتراقات الممكنة واو غير متناهية فى كل مفترق واحد جزء لايتجزى اذلو امكن افتراقه مرة اخرى لزم قدرته تعالى عليه فدخل تحت الافتراقات الموجودة فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحدا وان لم يكن افتراقه ثبت المدعى وهذا التقدير لايرد اعتراض الشارح (قوله على ثبوت النقطة) ان قلت النقطة نهاية الخط ولاخط بالفعل فى الكرة فلانقطة قلت تلك القضية مهملة لاكلية فان نهاية احد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلاخط وكذا المركز (قوله ونفى حشر الاجساد) لانه فى الآخرة فينا فيه استمرار الاولى (قوله المبنى عليها دوام حركة السموات) ادلة دوامها المذكورة فى الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على الاصل الهندسى ولعل الشارح اطلع على دليل يبنى عليه (قوله قيل من تمام التعريف) وقيل لا اما خروجها بكلمة ما اذ هو عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث واما لانها عرض فلا يصح اخراجها (قوله والاظهر ان ما عدا الاكوان آه) ذكر فى شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لايحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما فى الكتاب رأى الشارح او مذهب بعض منهم (قوله اما الاعراض فبعضها آه) ولك ان تستدل بما سيجئ من عدم بقاء مطلق العرض لكنه مسلك خاص للاشعرى (قوله يكون حادثا بالضرورة) اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة واعترض ان يكون تقدم القصد الكامل على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود فى انه بحسب الذات لا الزمان فيجوز مقارنته للوجود زمانا والمحال هو القصد الى ايجاد موجود يوجد قبله (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) اى مستمر فان قلت يجوز ان يستند بشروط متعاقبة لا الى نهاية فلا يلزم قدمه قلت يبطله برهان التطبيق كما سيجئ نعم يرد ان يقال بجواز ان يشترط القديم المستند بامر عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود

ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال علته القديمة (قوله فان كان مسبوقا آه) او قيل فان كان مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن الحدوث (قوله الحركة كونان آه) يرد عليه ان ما حدث فى مكان وانتقل الى آخر فى الآن الثالث لزم ان يكون كونه فى الآن الثانى جزء من الحركة والسكون معا فلا يمتازان بالذات والحق ان الحركة كون اول فى مكان ثان والسكون كون ثان فى مكان اول وهذا ظ عند تجدد الاكوان بحسب الآنات واما على القول ببقائها ففيه ايضا اشكال (قوله فهو جائز الزوال) فان قلت جوازه لايستلزم وقوعه فيجوز ان يوجد سكون مستمر قلت جوازه يستلزم سبق العدم لان القدم ينافى العدم مطلقا وبه يتم الحق (قوله لادليل على انحصار الاعيان) والاستدلال بان المجرد يشاركه البارى تعالى فى التجرد فيمتاز عنه بقيد آخر فيلزم التركيب ليس بشئ اذ الاشتراك بالعوارض سيما السلبية لايستلزم التركيب على انه يجوز ان يمتاز بتعين عدمى كما هو مذهب المتكلمين فلا يلزم التركيب (قوله لان ادلة وجود المجردات غير تامة) كما ان ادلة نفيها كذلك منها ما سبق آنفا ومنها ما يقال ما لادليل عليه يجب نفيه والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها فانه سفسطة ويجاب بان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء اللازم على ان عدم الدليل فى نفس الامر مم وعدمه عندك لايفيد عدم حضور الجبل الشاهقة ومعلوم بالبديهة لا بانه لادليل عليه (قوله حدوث الاعراض) اى حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مداول (قوله ولايتصور قدم المطلق) يرد عليه ان المطلق كما يوجد فى ضمن كل جزئى له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد فى ضمن جميع الجزئيات التى لابداية لها فيأخذ ايضا حكمها ولا استحالة فى اتصاف المطلق بالمتنافيات بحسب الحيثيات وايضا لو صح ما ذكره لزم ان لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهى والاصوب ان يجاب بتناهى الجزئيات بناء على برهان التطبيق (قوله يشغله الجسم) خصه بالذكر لان الكلام فى الاجسام والا فهو ما يشغله الجسم او الجوهر (قوله

اذ لو كان جاز الوجود لكان من جملة العالم) فان قلت الصفة وكذا
مجموع الذات والصفات مما يجوز وجوده وليسا من جملة العالم قلت
هذا لايضرنا لمافيه من تسليم المدعى وكلامنا فى الجائز المباين لكن يرد
ان يقال يجوز ان لايكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه
فيصلح محدثا لذلك العالم ومبدأ له وحمل المحدث على المحدث بالذات
مما لايساعده كلام الشارح (قوله مايصلح علما) اى علامة ودليلا على
وجود مبدأ له والشئ لايدل على نفسه فلا يكون مبدأ ومدلولا اذ
لايكون ح من العالم فيلزم التناقض (قوله وقريب من هذا مايقال)
الاول طريقة الحدوث والثانى طريقة الامكان ووجه القرب ظ
(قوله من غير افتقار الى ابطال التسلسل) ابطال التسلسل اقامة دليل
ينتج بطلانه فالتمسك باحد ادلة بطلانه افتقار الى ابطاله فلا يرد
ان الافتقار غير الاستلزام وفى قوله ابطال التسلسل دون بطلانه
اشارة الى ما قلناه (قوله وليس كذلك) لا يخفى عليك ان ثبوت
الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات
اخرى وهى ان يقال ذلك الخارج لابد وان يكون علة للبعض وذلك البعض
طرف للسلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول مافرض خارجا فظهر
ان امر الافتقار بالعكس واعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان
الدور ايضا بان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته امانفسه اوجزؤه وهما
باطلان اوخارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور (قوله
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق) البرهان السابق يبطل التسلسل
فى جانب العلل فقط وهى لايكون الامجتمعة وهذا البرهان يعم جانبى العلل
والمعلولات المجتمعة والمتعاقبة وبه يبطل عدم تناهى النفوس الناطقة
المفارقة ايضا لانها مترتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها وماذكره
بعض الافاضل من انها قد يحدث جملة منها فى زمان واخرى اقل اواكثر
فى اخرى وقد يحدث آحاد منها فى ازمنة مترتبة فلا ينطبق بمجرد ترتب اجزاء
الزمان فجوابه ان هذا انما يدفع تطبيق الفرد بالفرد وهو غير لازم بل يكفى
انطباق الاجزاء المترتبة ولومتفاوتة اذ كل جملة توجد فى زمان واحد متناهية

لتناهى الابدان الحادثة فيه التى هى شرط حدوث النفس (قوله فيما دخل
تحت الوجود) اى فى الجملة ولومتعاقبة فيه فيجرى فى مثل الحركات الفلكية
(قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم) فان الذهن لايقدر على ملاحظة غير
المتناهى تفصيلا لامجتمعا ولامتعاقبا فينقطع فى حدما البتة ولوسلم عدم
الانقطاع فلا يضر ايضا لان كل مادخل تحت الوجود الوهمى متعاقبا
لا الى حد يكون متناهيا دائما ونظيره نعم الجنان هذا لكن يشكل بالنسبة الى
علم الله تعالى الشامل فان مراتب الاعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل
مفصلة ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فتأمل (قوله
فان الاولى اكثر من الثانية) لان القدرة خاصة تتعلق بالممكنات والعلم عام
يتعلق بالممتنعات (قوله ذلك لان معنى لاتناهى الاعداد) وتوضيحه ان التناهى
وعدمه فرع الوجود ولو ذهنا وليس الموجود من الاعداد والمعلومات
والمقدورات الاقدرا متناهيا ومايقال انها غير متناهية معناه عدم الانتهاء
الى حد لامزيد عليه وخلاصته انه لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية
(قوله يعنى ان صانع العالم آه) فيه اشارة الى دفع توهم الاستدراك بناء على
ان الله تعالى علم للجزئى الحقيقى وهو لايكون الا واحدا وحاصل الدفع ان المراد
الوحدة فى صفة وجوب الوجود لا فى الذات وهذا التوهم مع دفعه آت
فى قوله تعالى قل هو الله احد فتأمل (قوله لوامكن آلهان) اى صانعان
قادران على الكمال بالفعل او بالقوة فلا يرد احتمال ان يكون احد الواجبين
صانعا قادرا والاخر بخلافه فقوله فى تقرير المدعى ولايمكن ان يصدق مفهوم
واجب الوجود الا على ذات واحدة محل تأمل الا ان يقال مراده الوجوب
على وجه الصنع والقدرة التامة او يقال التعطل وكذا الايجاب نقصان
فلايكون الموجب واجبا لكن يرد على هذا ان الواجب موجب فى صفاته
والفرق بين ايجاب الصفة وايجاب غيرها مشكل وههنا بحثان الاول النقض
بانه لوفرض تعلق ارادته تعالى باعدام ماوجبه ذاته من صفاته فامان يحصل
كل من مقتضى الذات والارادة وانه محال اولايحصل احدهما فيلزم العجز
او تخلف المعلول عن علته التامة هف الثانى الحل وهو ان عدم القدرة بناء
على الامتناع بالغير ليس بعجز فالله تعالى لايقدر على اعدام المعلول مع وجود

علته التامة ولاشك ان ارادة احدالآلهين وجود شئ مثلا يحيل عدمه
والجواب انا نفرض التعلقين معا وهو لايمكن فى صورة النقض ولايتم الحمل
ايضا اذيكون كل من التعلقين بالممكن الصرف (قوله اذلاتضادبين الارادتين)
اى لاتدافع بين تعلقيهما بل التدافع بين المرادين ولم يرد بالتضاد بمعناه
الاصطلاحى لان الضدين يجوز ان يحصل فى محلين فلاحاجة الى نفسه
وايضا المانع من الاجتماع فى محل لاينحصر فى التضاد فلاكفاية فى نفيه
(قوله امارة الحدوث والامكان) اى دليلهما اذيلزمه الاحتياج وهونقص
يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعى ان قلت عدم حصول المراد ان كان
عجزا يلزم ان يقول المعتزلة بعجزالله تعالى لقولهم بان طاعة الفاسق مرادة
ولاتحصل قلت العجز بتخلف المراد عن المشيئة القطعية التى يسمونها
مشيئة قسر والجاء وهم لايقولون بالتخلف عنها واما المشيئة التفويضية
فلاعجز فى التخلف عنها مثل ان تقول لعبدك اريد منك كذا ولا اجبرك
(قوله وهو لايستلزم انتفاء المصنوع) لجوازان يوجد باحدهما ابتداء
وهذا الجواب مبنى على ان الظاهر المتبادر عدم التكون بالفعل فمعنى
قوله على انه آه يمكن ان لا يبنى على الظاهر بل يفصل ويمنع
الملازمة على تقدير وانتفاء اللازم على آخر فتدبر قال فى شرح المقاصد
ان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره ان يقال لوتعدد الاله لم تتكون
السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما
او باحدهما والكل بط اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الثانى
فلامتناع توارد العلتين المستقلتين واما الثالث فلانه ترجح بلا مرجح
ويرد عليه ان الترديد اما على تقدير التمانع الفرضى فح يرد منع الملازمة
لان وجودهما لايستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا واما على الاطلاق فح
يمكن اختيار الاول وكمال القدرة فى نفسها لاينافى تعلقها بحسب الارادة
على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما فى افعال العباد عند الاستاد
وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر اويفوض
بارادته تكوين الامور الى الآخر ولااستحالة فيه والتحقيق فى هذا
المقام انه ان حمل الآية الكريمة على نفى تعدد الصانع مطلقا فهى

حجة اقناعية لكن الظاهر من الآية نفى تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض
حيث قال الله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله الاية اذليس المراد التمكن فيهما
فالحق ح ان الملازمة قطعية اذالتوارد بط فتأثيرهما اما على سبيل الاجتماع
اوالتوزيع فيلزم انعدام الكل اوالبعض عندعدم كون احدهما صانعا لانه جزء
علة او علة تامة فيفسد العالم اى لايوجد هذا المحسوس كلا اوبعضا
ويمكن ان توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو ان يقال
لوتعدد الواجب لم يكن العالم ممكنا فضلا عن الوجود والالامكن التمانع
المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان
شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لايمكن شئ من الاشياء حتى
لايمكن التمانع المستلزم للمحال (قوله ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان آه)
لواريد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة لتم الامر
لكنه بعيد (قوله فلا يفيد الا الدلالة آه) فيلزم ان يكون كلا الانتفائين
الماضيين مقررين لكن تعلل الثانى بالاول بحسب الماضى والمقصود بيان تحقق
الانتفاء الاول بحسب جميع الازمنة بدليل الانتفاء الثانى (قوله من غيردلالة
على تعيين الزمان) واوسلم الدلالة على تعيين الماضى لتم المقصود ايضا
لان الحادث لايكون آلها (قوله لكنه ليس بمستقيم) للقطع بتغاير المفهومين
لان قدماء المتكلمين يريدون بالترادف التساوى وقال فى التبصرة الايمان
والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين
لكل منهما مفهوما على حدة (قوله تصريح بان الواجب لذاته هو
الله تعالى وصفاته) يرد على ظاهره ان كل صفة محتاجة الى موصوفها
فكيف تكون واجبة وسيجئ تأويله (قوله اذلا نعنى بالمحدث الامايتعلق
آه) هذا يدل على ان وجود الصفة القديمة لايتعلق بايجاد شئ وهذه
جهالة بينة وان قالوا كلامنا فى القديم بالذات والصفة ليست كذلك
لم يصح حكمهم بوجوب الصفات (قوله باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة)
واما الاعراض فبقاؤها غيرها لانفكاكه عنها حال الحدوث لكن
يرد ان البقاء مضاف الى الصفة فكيف يكون نفس المضاف اليه

فان ارادوا بكونه نفسها عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي على ما سيجيء في التكوين فلم لم يجوزوا النفسية بهذا المعنى في الاعراض حتى لا يلزم تجددها (قوله بان محدث العالم على هذا آه) يعني ان تصور الواجب بعنوان انه محدث بجميع ماسواه على هذا النمط البديع والنظام المحكم يجعل الحكم بثبوت هذه الصفات بديهيا فلا يرد ما يقال يحتمل ان يحدثه بالوسط المختار الصادر عنه بالايجاب وايجابه بلا قصد لا يدل على العلم ولا على غيره لان ذلك الوسط من جملة العالم فيكون حادثا فلا يصدر عن القديم بالايجاب ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات ثم ان اعتبار النمط البديع والنظام المحكم له مدخل في بديهية الحكم والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار وكل قادر عالم وحي وظاهر كلام الشارح يعم السميع والبصير لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهما تأمل (قوله وهذا) مبني على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو وهم ايضا (قوله كما في اوصاف البارى تعالى) يعني ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد اوصاف البارى وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام واوصافه تعالى ليست اعراضا ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض (قوله وان انتفاء الاجسام) هذا رد اجمالي لدليلهم وحاصله ان ما ذكروه استدلال في مقابلة الضرورة لان اصحابنا جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقائها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض فبقاؤها ضروري ايضا (قوله واراد وابه الماهية الممكنة) فيلزم ان يكون ممكنا وان يزيد وجوده على ماهيته ووجود الواجب عين ذاته عندهم (قوله وفيه نظر) للقطع بتغاير المفهومات وايضا لا نم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه ولازمه كيف لا وقد يكونان موهمين للنقص ولا شك في صحة اطلاق مثل خالق كل شيء ويلزمه خالق القردة والخنازير مع عدم جواز اطلاق اللازم وقيل الطبيب لا يطلق على الله تعالى مع انه يرادفه الشافي وليس بشيء لان الطبيب هو العالم

بالطب والشافي من يفيد الشفاء (قوله باعتبار انحلاله اليها) متبعضا ومتجزيا لكن يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال ما منه التركيب بخلاف التبعض (قوله لان معنى قولنا ما هو من اى جنس) صرح به السكاكي وغيره وهذا المعنى هو الذي نفي عنه تعالى نعم لها معان اخر مثل السؤال عن الحقيقة او الوصف ولا يتعلق غرضنا بذلك لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي لا المنطقي وهم يعدون البشر جنسا مثلا فلا يلزم التركيب (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعني ان البعد امتداد له نوعان عند القائل بوجود الخلاء واما عند اصحاب السطح فله النوع الاول فقط وهذا التعريف للبعد الموجود ويعلم منه البعد الموهوم بالمقايسة (قوله فيلزم قدم الحيز) هذا مبني على وجود الحيز وهو خلاف مذهب المتكلمين (قوله فيكون محلا للحوادث) لان الحصول في الحيز من الاكوان والاكوان من الموجودات العينية عند المتكلمين (قوله اما ان يساوى او يزيد او ينقص) هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه في جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والا جاز ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزي ح لكن الكلام في لزوم التناهي (قوله باعتبار عروض الاضافة الى شيء) فان الدار المبنية بين الدارين علو بالنسبة الى ما تحتها وسفل بالنسبة الى ما فوقها (قوله ان يتصف بصفات آه) وجه ضعفه ان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما ولا يلزم من تعدد موصوفاتها تعدد الواجب ويرد عليه ان من جملة صفات الكمال الوجوب والقدم وايضا صفة الكمال هي العلم التام والقدرة التامة ونحوهما وهي لا توجد الا في الواجب (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة) مثل قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم (قوله اوتؤول بتأويلات) بان يقال المراد بالعروج العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى الصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما ومعنى اليد القدرة (قوله وقد صرح بان المماثلة آه) يريد ان هذا التصريح يناقض قوله فلا يماثله بوجه

من الوجوه اذ يفهم منه ان الاشتراك فى بعض الوجوه كاف فى المماثلة
والتوفيق ماسيجئ (قوله نقص وافتقار الى مخصص) يرد عليه انه يجوز
ان يكون بعض الامور غيرقابل لتعلق العلم كالممتنعات بالنسبة الى القدرة
(قوله لايعلم الجزئيات) اى من حيث هى جزئيات بل يعلمها من حيث
هى كليات كعلم المنجم بان فى ساعة كذا خسوفا ما وهذا العلم يستمر قبل
الوقوع وبعده (قوله ولايقدر على اكثر من واحد) لايقال مذهب
الفلاسفة هو الايجاب والقدرة ينافيه لانا نقول منا فى الايجاب هو القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فمتفق عليها بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشية الفعل لازمة
(قوله يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب) هذا انما يدل على زيادة
المفهوم ولاكلام فيها والكلام فى زيادة الحقيقة ولايدل عليها
(قوله وان صدق المشتق على الشئ) ان اراداقتضاء ثبوت المأخذ
فى نفسه بحسب الخارج فمنقوض بمثل الواجب والموجود وان ارادا قتضاء
ثبوته لموصوفه بمعنى اتصافه به فلا يتم بذلك غرضهم وقد فرعوا عليه
الازلية بناء على امتناع قيام الحوادث الوجودة بذاته تعالى (قوله انه
عالم لاعلم له) فان قلت لعل مرادهم انه عالم لاعلم له صفة حقيقية له قلت
يأباه قولهم بان له عالمية لانها ليست صفة حقيقية ايضا وكذا قولهم عالم
بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة
على وجود علمه) فيه تأمل بل المداول هو اضافة التميز والانكشاف التى
يسميها المعتزلة عالمية وقد قال صاحب المواقف لاثبت فى غير الاضافة
(قوله ويلزمكم كون العلم قدرة) لهم ان يقولوا اتحاد المفهومين هو الملح
وليس بلازم واتحاد الذاتين هو اللازم وليس بمح (قوله وكون الواجب
غير قائم بذاته) لهم ان يقولوا حقيقة العلم فى شانه تعالى قائم بذاته لانه عين
ذاته (قوله اشارة الى الجواب) بقوله انما لم يقل اجاب بقوله لان الجواب
التام نفى المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع
بعض والمص قد اقتصر على الاول لكن اشارالى ان التعدد فرع التغاير وبه
يعلم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست مغايرة ولان الغرض

الاصلى ههنا بيان حكم الصفات ولذلك ذكر قوله الاهو والا فلا مدخل له
فى الجواب (قوله فلا يلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء) ولك ان تحمل كلام
المص على انه لايلزم قدم الغير فلا محذور لان المحذور تعدد القدماء
المتغايرة لامطلق التعدد فلا يرد السؤال قطعا وانما حمل الشارح على ماذكره
لشهرته فيما بين القوم (قوله لكن لزمهم ذلك) قيل عليه اللزوم غير
الالتزام ولاكفر الابالالتزام وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا ولذا
قال فى المواقف من يلزمه الكفر ولايعلم به فليس بكافر ولاشك ان لزوم
الذاتية للانتقال اجلى البديهيات على ان قوله تعالى وما من اله الا اله
واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على
انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلث وايضا ترتب الحكم على المشتق
يدل على علية المأخذ فان انحصر العلة فى الالتزام تعين ذلك منهم وعبارة
الشارح انما يشير الى الاول (قوله وهى الوجود والحيوة والعلم)ومن غاية
جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه جوهر
واحدله ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة
وقد يوجه بانه ميل منهم الى ان الصفات نفس الذات لكن لايلايم قولهم
بالقدماء الثلثة اذلو قطع النظر من الاتحاد فاربعة والا فواحد (قوله
للقطع بان مراتب الاعداد من الواحدآه) العدد هو الكم المنفصل
ولاانفصال فى الواحد فلا يكون عددا ولذا فسروه بنصف مجموع
حاشيتيه ومنهم من قال العدد مايقع فى العد فيكون اعم من الكم المنفصل
فكلام الشارح مبنى على هذا المذهب اوعلى التغليب (قوله مع ان البعض
جزء من البعض) يرد عليه انهم اتفقوا على ان كلا من المراتب لايتألف
الامن وحدات مبلغها تلك المرتبة فاجزاء العشرة عشر وحدات
لاخمستان ولاستة واربعة الى غير ذلك من الاحتمالات (قوله فالاولى
ان يقال) وقد يجاب ايضا بان القديم هو الازلى القائم بنفسه ولوسلم فالكفر
تعدد القدماء بالذات لاالمطلقة ولايخفى انه لايوافق مذهب المتكلمين
(قوله واما فى نفسها فهى ممكنة) وقدسبق مافيه من انه يخالف مااشتهر
بينهم من ان كل ممكن محدث اى مسبوق بالعدم (قوله والكرامية الى نفى

قدمها) يرد عليه انهم قالوا بقدم المشية والكلام وفسروه بالقدرة على
التكلم فالتفريع المذكور غير ظ (قوله قدفسراو الغيرية بكون الموجودين
آه) قالوا يقال فى العرف واللغة ما فى الدار غير زيد مع انه ذو يدوقدرة
واجيب بان المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم ان يغايره ثوبه
(قوله اى يمكن الانفكاك بينهما) سواء كان بحسب الوجود او بحسب
الحيز فلا نقض بالجسمين القديمين كذا قيل لكن يرد الآنهان المفروضان
نقضا فليتأمل (قوله والعدد على الازلى آه) لما كان عدم الانفكاك
بحسب الحيز ظاهرا لم يتعرض له والا فمجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود غير كاف كما عرفت (قوله فعدمها عدمه ووجودها وجوده) هذا
تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة والافتخالف الوجودين والعدمين
ظاهر على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سنذكره (قوله بخلاف
الصفات المحدثة) فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدثة للذات وبهذا
يظهر عدم صحة استدلالهم السابق لان زيدا قد اتصف فى الدار
بالصفات المحدثة (قوله انتقض بالعالم مع الصانع) قدعرفت ان المراد
بالانفكاك مايعم الانفكاك فى الوجود وفى الحيز فلا نقض بالعالم مع الصانع
اذ يجوز ان ينفك الصانع فى الوجود والعالم فى الحيز لاستحالة تحيز الصانع
نعم يرد الاشكال على من قال الغيرانما يمكن انفكاكهما فى عدم اوحيز فان
قلت لعلهم ارادوا بجواز الانفكاك جوزا ان لايكون احدهما قائما بالآخر
او بمحله ولامتقوما به والعالم غيرقائم ولامتقوم به و يجوز ان لايقوم
العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء محله قلت مثله مما لايلتفت اليه
فى التعريفات والاقيمكن تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف
بالاعم حتى يحصل المساواة وفيه من الفساد مالا يخفى على انه يرد عليه
التشخص فانه على تقدير وجوده غير محله وكذا الاعراض اللازمة
(قوله وكذا بين الذات والصفة) يرد عليه انهم صرحوا بان الكلام
فى الصفات اللازمة بل القديمة ولاتوجد الذات بدونها ومرادهم جواز
انفكاك احدهما عن الآخر بلامانع اصلا فلا يكفى مجرد الامكان الذاتى (قوله
لايستقيم فى العرض مع المحل) اى فى العرض الجزئى مع المحل الجزئى لان
الكليين ليسا بموجودين فى الخارج فلا يكونان غيرين وعدم تصورهذا

العرض بدون هذا المحل ظاهر (قوله وكالعلة مع المعلوم) وبه يظهر خلل
قوله والعالم قد يتصور موجودا آه اذ التصور مع اضافة المعلولية بط
وبدونها غير مفيد (قوله والتغاير بحسب المفهوم ليفيد) يرد عليه
ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف فى الافادة بل لابد من عدم اشتمال
الموضوع على المحمول للقطع بعدم افادة قولنا الحيوان الناطق ناطق
كما سبق فى اول الكتاب (قوله وان يكون العشرة) قد وقع فى عامة النسخ
ان المصدرية بدل لن النافية وانه تصحيف اذلايمكن عطفه على
ماسبق الا بتمحل تقدير و ينتقض ايضا باللازم فانه غير عند المعتزلة
(قوله ولايخفى مافيه) لان كون الشئ من الشئ وعدم تحققه بدونه
لايقتضى النفسية وفى الجملة مغايرة الشئ للشئ لا تقتضى مغايرته لكل
جزء من اجزائه (قوله ينكشف المعلومات عند تعلقاتها) سواء كان
قديما اوحادثا فان للعلم تعلقات قديمة غيرمتناهية بالفعل بالنسبة الى
الازليات والمتجددات باعتبار انها ستجدد وتعلقات حادثة متناهية
بالفعل بالنسبة الى المتجددات باعتبار وجودها الآن اوقبل (قوله
تؤثر فى المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل) واما الوجود
بالفعل فهو اثر التكوين عند القائلين به فتعلقات القدرة كلها قديمة
واما النافون للتكوين فتعلقاتها قديمة عند بعضهم بمعنى انها
تعلقت فى الازل بوجود المقدور فيما لايزال وحادثة عند آخرين (قوله
وهو بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف اوعلى صحة الاطلاق
على الله تعالى القوى العزيز (قوله والسمع والبصر هما صفتان غيرالعلم
عند الاشاعرة) واولهما غيرهم بالعلم بالمسموعات والمبصرات من حيث
التعلق على وجه يكون سببا للانكشاف التام وان كان له تعلق آخر
وانكشاف آخر قبل حدوث المسموعات والمبصرات فللعلم نوعان من
التعلق فلا يرد ان يقال العلم بالمسموعات حاصل قبل وجود المسموع
بخلاف السمع فلا يتحدان و من تمسك به يلزمه ان يقول بالشم
والذوق واللمس ايضا فلا ينحصر الصفات فى السبع (قوله يحدث لها
تعلقات) حدوث التعلق فى القدرة على مذهب من لايقول بالتكوين

كما مر آنفا (قوله توجب تخصيص احد المقدورين عند تعلقها به) واعترض بانه ان تساوى نسبة الارادة الى التعلقين يحتاج الى مخصص آخر فيتسلسل والا يلزم الايجاب لايقال الارادة صفة من شانها صحة الفعل والترك فيصح التخصيص مع استواء النسبة لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة لاستلزامه الترجيح بلا مرجح (قوله وكون تعلق العلم تابعا للوقوع) تحقيقه ان العلم التصورى عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا والعلم التصديقى بالوقوع فرع الوقوع والوقوع فرع الارادة المخصصة وبه يندفع قول الحكماء التابع هو العلم الانفعالى لا الفعلى نعم يرد ان يقال يجوز ان يكون المرجح في افعاله تعالى هو العلم بالمصلحة وليس ذلك فرع وقوع الفعل ولا مخلص ببيان وجود فعل يساوى طرفاه في المصلحة من كل وجه (قوله انه ليس بمكره ولاساه) فان قلت يلزم منه كون الجماد مريدا قلت هذا تفسير ارادة الواجب لاجميع الارادة نعم يرد عليه ان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد الطرفين وهو ظاهر وان اريد ان الفعل يصدر عن الذات على هذا الوجه وهو معنى الارادة فهو قول بالايجاب (قوله واوشاء اوقع) الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق (قوله اذقد يخبر الانسان عمالايعلمه) قيل عليه وهذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقينى لاللعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايفيد واعلم ان هذا المقام محار الافهام والذى يخطر بالبال هو ان يقال المعنى الذى نجده فى انفسنا لايتغير بتغير العبارات وتتغير مدلولاتها فان قولنا زيد قائم زيد يثبت له القيام واتصف زيد بالقيام الى غير ذلك تعبيرات عن معنى واحد والانكار مكابرة ولاشك ان مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك مدلول اللفظ ثم ان الشاك فى وقوع النسبة بتصور الاطراف والنسبة البتة ولا يجد ذلك المعنى عند عدم قصد الاخبار ثم انه قديقصد فيجد ذلك المعنى مع عدم علمه بوقوع النسبة فليس ذلك المعنى شيأ من العلم فتدبر والله الموفق (قوله كمن امر

عبده آه) فانه يأمره ويريد به ان لايفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه واعترض عليه بانه لاطلب فى هذه الصورة كما لاارادة فالموجود صيغة الامر لاحقيقته والحق ان الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام) اى التى ثبت مغايرته للعلم والارادة فيما سبق لا انه لايدل على الثبوت والمغايرة معا (قوله الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء) قال فى التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود البارى تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بدلالة معجزاته ولو توقف شئ من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور وبين الكلامين تدافع لابد فى التوفيق من التمحل تأمل (قوله من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم وقيامه يستلزم قيام الكلام وهو المطلوب والمعتزلة يقولون بقيام المأخذ فيأولونه بايجاد الكلام وهو عدول عن الظ واللغة (قوله ومع ذلك فهو قديم) هذا قول الحنابلة واما الكرامية فقائلون بحدوثه (قوله وذلك فيما لايزال) فهذا مذهب بعض الاشاعرة والجواب الحق ان عدم وجوده بدونها انما هو بحسب التعلقات الازلية وهو لاينافى وحدة الصفة كالعلم الذى له كثرة ازلية بحسب تعلقاته واعترض على مذهب الحدوث بان وجود جنس الكلام بدون الانواع محال واجيب بان ذلك فى الجنس والنوع الحقيقيين والكلام صفة شخصية يعتبر تكثيرها بحسب تعلقاتها (قوله بانا نعلم اختلاف هذه المعانى) فان الامر من حيث هو غير الخبر بخلاف الكلام لانه كلام مخصوص ونظيره ان زيدا من حيث هو عالم يصدق عليه انه زيد ولا يصدق عليه انه زيد من حيث هو كاتب (قوله واستلزام البعض للبعض لايوجب الاتحاد) ولو سلم فجعل البعض راجعا الى الآخر ليس اولى من عكس ولاشك فى وجود نوع الاستلزام بين الكل (قوله كما اذ قدر الرجل) واعترض عليه بان فيه عزما على الطلب واما حقيقته فلا شك فى كونها سفها لايقال يلزم منه ان لا يأمرنا النبى عليه السلام بشئ اصلا وانه قطعى البطلان لانا نقول فرق بين الامر الصريحى والضمنى والسفه هو الامر الصريحى للمعدوم (قوله لئلا يسبق الى الفهم)

فان القرآن شايع الاستعمال فى اللفظ و كلام الله تعالى بالعكس وايضا فيه
تنبيه على الترادف (قوله وانت خبير بان المحرك) يعنى ان قولهم يخالف
قاعدة اللغة وقد ثبت الكلام النفسى فلاضرورة فى العدول فقوله والاصح
اتصاف البارى تعالى يريد به الصحة بحسب اللغة (قوله و يراد به الالفاظ
المنطوقة) يرد عليه هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المص والتفصيل انه
لماتمسك المعتزلة بان القرآن مكتوب محفوظ فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان
وصفه بالكتابة مجاز من باب وصف المدلول بصفة الدال واخرى
بان الموصوف هو اللفظ وقد يطلق القرآن بالاشتراك اوالمجاز المشهور على
اللفظ ايضا ولايلزم منه حدوث المعنى فتأمل (قوله خص باسم الكليم)وقال
بعضهم به لماخص سمعه من جميع الجهات على خلاف المعتاد (قوله انما
هوباعتبار دلالته) قيل واعتبار العلاقة يشعر بكونه منقولالامشتركا ويكون
ايضا مجازا فى المنقول عنه وهوبط وجوابه ان النقل هجر المعنى الاول واعتبار
العلاقة لايقتضيه وقد يجاب بان اعتبار العلاقة لايقتضى تأخر الوضع حتى
يكون منقولا وفيه ان اثبات عدم ترتيب الوضع فى الكلامين مشكل وضرورة
فى التزامه (قوله اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم) و يرد عليه
ان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون
ماقرأناه كلام الله تعالى بل مثله وفيه نظر للقطع بان مايقرؤه كل احد منا
فهو القرآن المنزل على النبى عليه الصلوة والسلام بلسان جبرائيل عليه السلام
وان كان اسما للنوع القائم به يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص بخصوصه
مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا
والوضع عاما يلزم ان يوصف كلام الله تعالى بالحدوث ايضا حقيقة
ولا مخلص الا بان يجعل مشتركا بين النوع وذلك الفرد الخاص (قوله
وليس مرتب الاجزاء فى نفسه) يشكل الفرق ح بين قيام لمع وملع ونظائرهما
اذلافرق الابترتيب الاجزاء (قوله و يفسر باخراج المعدوم) لم يرد به المعنى
الاضافى بل الصفة التى هى مبدأ الاضافة كما فى سائر العبارات فانها دالة
على الاضافة والمراد مبدؤها (قوله يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى)
يرد عليه انه يجوز ان يقوم بالغير كماذهب اليه ابو الهذيل فان رد بما سيجئ

اتحد الدليلان وجوابه انه مردود بان صفة الشئ لايقوم بالغير ولظهور
بطلانه لم يتعرض له (قوله يجوز اطلاق كل مالايقدر هو عليه) يرد عليه
ان لزوم الجواز الشرعى مم لتوقفه على عدم الايهام والاذن ولزوم الجواز
العقلى مسلم ولامانع عنه (قوله واما بتكوين آخر فيلزم التسلسل) يرد عليه
منع مشهور بجواز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين وقد اشرنا
الى ماله وعليه ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به البارى تعالى ازلا
تعلق بوجود نفسه ولا استحالة فى سبق ذات الشئ على وجوده فاحفظ
فانه ينفعك فى مواضع شتى (قوله ومبنى هذه الدلالة) كانه اراد ماعدا
الدليل الثانى اومبنى الامر على التغليب (قوله ولا دلالة على كونه صفة
اخرى) ويخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل
وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم
الموجب ايضا بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة فكيف لايكون صفة اخرى (قوله والمكون حادث)
بحدوث التعلق او بكون التعلق الازلى لوجوده فى وقت مخصوص
وهذا هو الانسب بالمتن (قوله وما يقال) اى فى جواب استدلال
القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة فى قوله واو كان
قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله وان تعلق فاما
ان يستلزم وحاصله ان الترديد قبيح اذا التعلق يستلزم الحدوث وليس بشئ
لشيوع نظايره توسيعا للدائرة الاترى انه ردد وجود العالم بين التعلق بالذات
والصفات وبين عدمه على انه يجوز ان يكون الجواب الزاميا (قوله ومن ههنا)
اى ومن اجل ان المراد بالحادث ماالوجوده بداية و بالقديم خلافه (قوله
وهو غير المكون عندنا) جعله بعضهم من تتمة الجواب وحمل الغير على المصطلح
وقال وهو غيره لصحة الانفكاك بينهما فلايكون اضافة كالضرب والالما
كان غيرا لامتناع انفكاكه ح عن المكون وليس بشئ لان صحة الانفكاك
فى التكوين غير مسلمة عند الخصم وفى المكون موجودة فى الاضافة ايضا
على ان عدم الغيرية لايكفيه اللزوم من جانب كالعرض مع المحل والصفة
المحدثة مع الذات (قوله لان الفعل يغاير المفعول) قيل عليه التكوين ليس

نفس الفعل بل مبدأه ولو سلم لم يكن غيرا لامتناع انفكاكه ولو سلم لكان غير الفاعل ايضا فتكون الصفة غير الذات وجوابه ان الكلام الزامى فان القائل بالعينية ينفى كونه صفة حقيقية ويمكن ان يراد بالفعل مابه الفعل ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا وقد عرفت آنفا جواب التسليم الاول بل الثانى ايضا فتدبر (قوله مستغنيا عن الصانع) اذ الاحتياج اليه انما هو فى التكوين والايجاد (قوله اقدم) القدم اما لغوى منه فالمعنى ادوم منه واسبق اذ العالم حادث واما اصطلاحى بان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا فالمعنى اقوى منه قدما واولى به لانه قديم بدون التكوين (قوله دليل على كون صانعه مختارا قادرا) وذلك بحكم الضرورة فمن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام اوفق الوجوه الممكنة واكملها فلمناسبة الكمال اوجبه المبدأ الكامل فقد خفى عليه الضروريات ثم قد يناقش باحتمال الواسطة (قوله بمعنى الانكشاف التام) يشير الى ان الرؤية مصدر المبنى للمفعول لان الانكشاف صفة المرئى ومصدر المبنى للفاعل صفة الرائى (قوله بمعنى العقل اذا خلى) هذا هو الامكان الذهنى وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر) يرد عليه انه ان اريد به الفرق برؤية البصر فمصادرة وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع والتحقيق ان الفرق بمدخل من البصر لا يقتضى كون المفروق مبصرا (قوله اذ لا رابع يشترك بينهما) يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة بل الامور العامة كالماهية والمعلومية والمذكورية ونحوها امور مشتركة بينهما فان قلت علية الامور العامة يستلزم صحة رؤية الواجب فلا ضرر فى النقض بها على انها تقتضى صحة رؤية المعدومات مع استحالتها قطعا قلت يجوز ان يشترط بشئ من خواص الموجود الممكن (قوله والامكان) عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم وايضا لو علل بالامكان لصح رؤية المعدوم الممكن هف وفيه نظر (قوله ولا مدخل للعدم فى العلية) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم وما هو مركب منه كذا فى شرح المواقف ويرد عليه انه لا يمتنع الشرطية فلا يتم المقى (قوله فيتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية فان امتناع

وجود الرؤية لفقد شرطه او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة (قوله ثم لا يجوز ان يكون خصوصيته) جواب لقوله فالواحد النوعى قد يعلل آه ويرد عليه ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية امر مشترك فى الواقع وهو لا يدفع الاعتراض عن الطريق المذكور ويستلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولاستلزامه الاشتراك فى المعلول الاشتراك فى العلة اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهى مشترك بين الواجب والممكن (قوله انما يدرك منه هوية) رد بان مفهوم الهوية المطلقة امر اعتبارى فكيف يتعلق بها الرؤية بل المرئى خصوصية الموجود فلعل تلك الخصوصية لها مدخل فى تعلق الرؤية ثم اعلم ان هذا الدليل منقوض بصحة الملموسية على ما لا يخفى (قوله والمتعلق بالممكن ممكن) يرد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمها والسر فيه ان الارتباط بحسب الوقوع لا الامكان (قوله وقد اعترض عليه بوجوه) منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضرورى واجيب بان النظر الموصول بالى نص فى الرؤية فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضرورى لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول كذا فى شرح المواقف ويرد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لا يقتضى الا العلم بوجه ما لكن يخاطبنا من وراء الجدار (قوله ان كانوا مؤمنين) روى ان موسى عليه الصلوة والسلام اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبدة العجلة وهم الذين طلبوا الرؤية وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فعلم انهم ارتدوا وكفروا من بعد ما آمنوا فلا اشكال اصلا (قوله والجواب) منع هذا الاشتراط للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو فى هذا النوع من الرؤية لا الرؤية المخالفة بالحقيقة المسماة عندكم بالرؤية والانكشاف التام وعندنا بالعلم الضرورى كذا فى شرح المقاصد (قوله كالمعدوم لا يمدح) يرد عليه ان عدم مدح المعدوم لاشتماله على معدن كل نقص اعنى العدم كما ان الاصوات والروايح لا يمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد فى القرآن مع امتناعها فى حقه تعالى (قوله لكان عالما بتفاصيلها) واما الكسب فيكفيه القصد

والعلم مجملة والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فالاول افادة الوجود بخلاف الثانى فيكفيه العلم الاجمالى (قوله بل لو سئل عنها) ولو فى حال المباشرة لم يعلم من ان العلم بالعلم بعد التوجه والا لتفات قطعى الحصول وبه يندفع مايقال يجوز ان لايشعر بشعوره اوان لايدوم (قوله اى عملكم) على ان ما مصدرية ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق والا فالمعمول لا يعم مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المق واما ما الموصولة فهى عامة وضعا وبالجملة حذف الضمير اقل تكلفا (قوله افمن يخلق كمن لايخلق) الآية قد توجه بالحمل على خلق الجواهر لكنه خلاف الظ (قوله والمعتزلة لايثبتون ذلك) ويمنعون كون الخلق مناطا لاستحقاق العبادة وورود الآية السابقة فى هذا المقام (قوله ابطل قاعدة التكليف) وهى ان المكلف به امر اختيارى البتة (قوله والمدح والذم والثواب والعقاب) قد يقال يجوز ان يمدح ويذم باعتبار المحلية كالمدح بالحسن والذم بالقبح وايضا الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو حقه خاصا فلا يسئل عن لميتها كما لايسئل عن لمية خلق الاحراق عقيب مساس النار (قوله اشارة الى خطاب التكوين) اى قوله تعالى كن فان الله تعالى اجرى عادته فيما اراد شيئا على ان يقول له كن فيكون (قوله وهو عبارة عن الفعل) يؤيده قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فهو من الصفات الفعلية وفى شرح المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ماهى عليه فيما لايزال فهو من الصفات الذاتية لكن التفسير به ههنا يؤدى الى التكرار (قوله والرضاء انما يجب بالقضاء) قيل عليه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقضى تلك الصفة وهو المقضى فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لامن حيث ذلك بل من حيث هو مقضى ليس بكفر وانت خبير بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل بتعلق صفته ايضا مما لاستترة فى صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء المتعلق من حيث هو متعلق مقضى لامن

حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاصل والمنشأ للثانى اختار الشارح هذا الطريق فى الجواب فليتأمل (قوله حكى عن عمر بن عبيد) قال المعتزلة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لاجبرا واضطرارا فلا نقص ولا مغلوبية فى عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا وليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من الشناعة وقيل لايفهم من الارادة الغير المجبرة الى الرضاء وهو مذهب اهل السنة وهو كلام خال عن التحصيل اذ الرضاء عندهم هو الارادة مطلقا وعندنا هو الارادة مع ترك الاعتراض اونفس ذلك الترك فانه امر قد يجامع تعلق الارادة وقد لايجامعه نعم تخلف المراد عن الارادة نقص عندنا فلا يجوز فى حقه تعالى (قوله وللعباد افعال اختيارية) اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى اوقدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة اوبالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاد اوعلى ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد اومدارا محضا كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الان بعض الادلة لايجرى الا فى المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر (قوله لما صح ان يكلف) لبطلان تكليف الجماد بالضرورة واما قوله ولا ترتب استحقاق الثواب ففيه نظر مر ذكره وقد يرد ايضا على الجبرية بعدم فائدة التكليف ولايرد هذا على الاشعرى لجواز ان يكون داعيا لاختيار الفعل (قوله فان قيل بعد تعميم ارادة الله تعالى) هذا بيان الجبر وعدم التمكن بالنسبة الى كل ممكن

وماسبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبرا آه بيان بالنسبة الى الموجودات فقط وقد فصل فى السؤال والجواب ههنا مالم يفصل هناك (قوله فيجب والالجاز انقلاب علمه تعالى جهلا) وتخلف المراد عن ارادته تعالى وهكذا الحال فى الامتناع وانت خبير بان الاعدام الازلية ليست بالارادة لان الارادة حادث فتعميم الارادة محل بحث ولذا ورد فى الحديث المرفوع (ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والاظهر ان يقال ان تعلق الارادة بالوجود يجب والايمتنع لانها علة الوجود وعدم العلة علة العدم هذا والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة فى غير فعل نفسه لم يتوجه السؤال بتعميم الارادة عليهم (قوله فان قيل فيكون الفعل الاختيارى واجبا) فقد يمتنع هذه المقدمة ايضا لان العلم تابع للمعلوم فلا مدخل للعلم فى وجوب العلم وسلب القدرة والاختيار وكذلك الارادة اذا تفرعت عن علمه تعالى بالاختيار من العبد للفعل فتأمل (قوله محقق للاختيار) فلا يكون فعل العبد كحركة الجماد وهو الحق ههنا واما ان ذلك الاختيار ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا فيكون من الله تعالى فيلزم الجبر فذلك مذهب الاشعرى وهو جبر متوسط واما الذاهبون مذهب الاستاذ فلهم ان يقولوا الاختيار بمعنى الارادة صفة من شانها ان يتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومرجح فكون الاختيار من الله تعالى لا يستلزم الجبر كما ان صدور ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب لا ينافى كونه تعالى فاعلا مختارا بالاتفاق (قوله وايضا منقوض) توجيه النقض بالعلم ظاهر واما بالارادة فمبنى على ازلية تعلقاتها ايضا وقد يجاب بان الاختيار هو التمكن من ارادة الضد حال ارادة الشئ لا بعدها وكان يمكن فى الازل ان تتعلق ارادته تعالى بالترك بدل الفعل وليس قبل تعلقها تعلق علم موجب له اذ لا قبل الازل بخلاف ارادة العبد فتدبر (قوله مدخل فى بعض الافعال) اى بالدوران والترتيب المحض كالاحراق بالنسبة الى مسيس النار لا بالتأثير اذ لا حكم للضرورة فيه (قوله وتحقيقه ان صرف العبد آه) صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة بمعنى انه يصير سببا لان يخلق الله تعالى صفة متعلقة بالفعل واما صرف الارادة اى جعلها معلقة فيجوز ان يكون لذاتها على ماعرفت فى ارادة الله تعالى وقيل صرف القدرة قصد استعمالها وهو غير القصد الذى تحدث عنده القدرة كما سيجئ لان صرف

القدرة متأخر عن القدرة المتأخرة عن القصد وليس بشئ لان قصد الاستعمال يقتضى ان يوجد القدرة ولا تستعمل فلا تكون مع الفعل كما هو مذهب من يقول بحدوثها عند قصد الفعل ثم ان تقدم الشئ باعتبار ذاته لا ينافى تأخره بحسب وصفه كما فى قولك رماه فقتله فان الرمى باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا وذلك عند تحقق الموت (قوله ايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) هذا هو التعقيب الذاتى والا فالقدرة مع الفعل (قوله وينفرد كل منهما انما هو) قيل فيه لا شركة فى مذهب الاستاذ مع انه اقبح شركة من مذهب المعتزلة وليس بشئ لان كلا من المؤثرين منفرد بماله من دخله فى التأثير على ان تأثير قدرة العبد فى بعض الامور بجعل الله تعالى وخلقه كذلك ليس اقبح من نفى دخل قدرة الله تعالى بالكلية ولا يجرى فى ملكه الا ماشاء الله (قوله وهى علة للفعل) اى علة عادية كالنار للاحراق والجمهور على انه شرط عادى له كيبس الملاقى له ولك ان تقول من شانها التأثير عنده ومن شانها توقف تأثير الفاعل عليه عندهم فتأمل (قوله فكان هو المضيع) يشير الى وجه الذم فى ترك الواجبات وان لم يكتسب القبيح وهو لا ينافى الذم فى فعل المنهيات بوجه آخر وهو صرف القدرة اليه على ما سيجئ (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة) لا يخفى ان هذا الكلام الزامى على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله لما مر) من امتناع بقاء الاعراض فلا نقض بقدرة الله تعالى اذ ليست من قبيل الاعراض عندهم (قوله فقد اعترفتم بان القدرة) حاصله انه ليس نفى وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعرى وفيه بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومدعى المعتزلة جوازها قبله لا انه لابد من مثل سابق كما ستعرفه (قوله لاستحالة ذلك على الاعراض) والا يلزم قيام العرض بالعرض ويرد عليه انه يجوز ان يكون الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لا معنى موجودا يمتنع قيامه بمثله (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم) وهو الامام الرازى وبه يرتفع نزاع الفريقين الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة فسروا التأثير بما يعم الكسب فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها اومعها مقارنة وبدونها

سابقة وفى كلام الآمدى ان القدرة الحادثة من شانها التأثير لكن عدم التأثير بالفعل لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وح لا اشكال اصلا (قوله وانه يمتنع قيامهما) اى قيام الشئ وبقاؤه معا بالمحل بمعنى تبعيتهما له فى التحيز والا فليس جعل احدهما صفة للآخر اولى من العكس بل الكل صفة المتبوع ووجه الصعوبة فيه ان تابع الشئ فى التحيز يجوز ان يكون تابعا للآخر بخصوصية ذاتية بينهما (قوله والمراد سلامة اسبابه) يعنى ان للمكلف وصفا اضافيا يعبر عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليها صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف مم والا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وقوله ذو سلامة اسبابه مفيد صحة الحمل لا صحة التفسير هذا والاقرب ماافاده بعض الافاضل من ان امثاله مبنية على التسامح فان وصف المكلف كونه بحيث سلمت اسبابه ولوضوح الامر تسامح فى عد سلامة الاسباب وصفاله (قوله يعتمد على هذه الاستطاعة) والسر فيه ان سلامة الاسباب مناط خلق الله تعالى القدرة الحقيقية عند القصد بالفعل فبعد السلامة لا حاجة من جهة العبد الا الى القصد (قوله ولايكلف العبد بما ليس فى وسعه) تحرير المقام ان مالايطاق على ثلثة مراتب مايمتنع فى نفسه ومايمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد عادة ومايمكن منه لكن تعلق بعدمه علمه تعالى وارادته والاولى لايجوز ولا يقع تكليفه اتفاقا والثانية لايقع اتفاقا ويجوز عندنا خلافا للمعتزلة والثالثة يجوز ويقع بالاتفاق فهذا توجيه ما قيل تكليف مالا يطاق واقع عند الاشعرى ومن لايقول به لايعدها من المراتب نظرا الى امكانها من العبد فى نفسه وقد يوجه ايضا بان القدرة الحادثة غير مؤثرة وغير سابقة على الفعل عنده فيكون مما لايطاق بهذا الاعتبار وفيه بعد لانه يستلزم كون كل تكليف كذلك وهو لا يقول به (قوله ثم عدم التكليف بما ليس فى الوسع) اى بما يمكن فى نفسه ولايمكن من العبد فى نفسه بقرينة قوله وانما النزاع فى الجواز ولك ان تأخذهما على الاطلاق لانه

لايستلزم الشمول ويقال ان ابالهب كلف بالايمان وهو تصديق النبى عليه الصلوة والسلام فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملته انه لايؤمن فقد كلف بان يصدقه فى ان لايصدقه واذعان ماجد من نفسه خلافه مستحيل قطعا فح يقع التكليف بالمرتبة الاولى فضلا عن الجواز وفيه بحث لانه يجوز ان لايخلق الله العلم بالعلم فلا يجد من نفسه خلافه نعم هو خلاف العادة فيكون من المرتبة الوسطى والذى يحسم مادة الشبهة هو ان المحال اذعانه بخصوص انه لا يؤمن وانما يكلف به اذا وصل اليه ذلك الخصوص وهو مم واما قبل الوصول فالواجب هو الاذعان الاجمالى اذ الايمان هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا استحالة فى الاذعان الاجمالى وقد يجاب ايضا بانه يجوز ان يكون الايمان فى حقه هو التصديق بما عداه ولايخفى بعده اذ فيه اختلاف الايمان بحسب الاشخاص (قوله وتقريره انه لوكان جائزا آه) لوصح هذا التقرير لزم ان لايجوز تكليف امثال ابى لهب بالايمان لما اخبر الله تعالى عنهم بانهم لايؤمنون مع انه جائز بل واقع (قوله فلاستحالة اكتساب ماليس قائما بمحل القدرة) مع انا نعلم بالضرورة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات فى غيرنا فلا اكتساب فى جميع المتولدات (قوله ولهذا لايتمكن العبد) يرد عليه ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب مم وبعده لاينافى كونه مكتسبا بواسطة السبب كما ان صرف الارادة والقدرة الى الفعل المباشر يوجبه ويفوت التمكن من تركه (قوله اى بالوقت المقدر لموته) ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لايموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل (قوله للد قطع عليه الاجل) اى لم يوصله اليه فانه لولم يقتل لعاش الى امد هواجله الذى علم الله تعالى موته فيه لولا القتل فهم يقطعون بامتداد العمر لولاه وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يبطل فيه الحيوة قطعا من غير تقدم ولاتأخر فهل يتحقق ذلك فى المقتول ام المعلوم فى حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هواجل له كذا فى شرح المقاصد

(قوله اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون) ان قلت لايتصور الاستقدام عند مجيئه فلا فائدة فى نفيه قلت قوله لايستقدمون عطف على الجملة الشرطية لاالجزائية فلا يتقيد بالشرط (قوله واحتجت المعتزلة) قالوا المسئلة بديهية والمذكور فى معرض الاحتجاج تنبيه واستشهاد فلكونه فى صورة الحجة استعيرت لفظ الحجة له (قوله والجواب عن الاول) يرد عليه انه لايوافق تحرير محل النزاع و يؤدى الى القول بتعدد الاجل بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد فلا يتعارض الآيات القطعية اوالمراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثانى (قوله لاكما زعم الكعبى) فانه خالف المعتزلة السابقة فقال المقتول يبطل حيوته باجل القتل (قوله فيأكله) اى يتناوله هو المشهور فى العرف وقد يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به بالتغذى اوغيره فعلى هذا يكون العوارى رزقا وفيه بعد لايخفى و يجوز ان يأكل شخص رزق غيره و يوافقه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وقد يقال اطلاق الرزق على المنفق مجاز لكونه بصدده (قوله بمملوك يأكله المالك) المراد بالمملوك المجعول ملكا بمعنى الاذن فى التصرف الشرعى والانخلاع عن معنى الاضافة الى الله تعالى وهو معتبر فى مفهوم الرزق عندهم ايضا كما سيجئ فح يندفع بملاحظة الحيثية خمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما وفى بعض الكتب ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة فان صح ذلك فالدفع ظ (قوله ان لايكون ما يأكله الدواب رزقا) مع ان ظاهر قوله تعالى ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها يقتضى ان يكون كل دابة مرزوقة (قوله ان من اكل الحرام آه) اجيب بانه تعالى قدساق اليه كثيرا من المباحات الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما (قوله اذلا معنى لتعليق ذلك آه) وايضا فيه فوات مقابلة الاضلال للهداية (قوله ومثل هداه اليه ولم يهتد مجاز) وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى و يحتمل ان يراد والله اعلم واما ثمود فجعلنا فيهم الهدى فتركوه وارتدوا اذلا دلالة فى اول الآية

وآخرها على نفى الحصول (قوله وهو بط لقوله تعالى) وايضا الناس مختلف فى الهداية و بيان الطريق يعم الكل وايضا فيه فوات قاعدة المطاوعة فان اهتدى مطاوع هدى مع ان الاهتداء غير لازم للبيان وايضا يقال فى مقام المدح فلان مهدى ولامدح الابالحصول وما يقال ان الاستعداد التام فضيلة يليق ان يمدح عليها مدفوع بان التمكن مع عدم الحصول نقيصة يذم عليها كذا قيل وفيه بحث لان التمكن فى نفسه فضيلة والمذمة من عدم الحصول و نظيره ان العلم بلا عمل مذموم مع انه فى نفسه احق الفضائل بالتقديم واسبقها فى استجاب التعظيم نعم التمكن عام للكل فلا يناسب قولهم فلان مهدى لكن هذا وجه آخر (ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد قومى) ولقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم اذ الطلب يستدعى عدم حصول المط و يرد على هذا انه ينافى التفسير بالحق ايضا على مالا يخفى واعلم ان الغرض فى امثال هذا المقام من ذكر النصوص المتقابلة وحمل بعضها على التجوز هو الارشاد الى طريق دفع تشبث الخصم بالنقض و التنبيه على امكان المعارضة بالمثل فتنبه وكن على بصيرة (قوله والمشهور على ان الهداية آه) يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمشهور فيما بين القوم هو معناه اللغوى اوالعرفى فلا منافاة (قوله والا لما خلق الكافر آه) اذ الاصلح له عدم خلقه ثم اماتته اوسلب عقله قبل التكليف فان قلت بل الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للنعيم قلت فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا هذا وان اعتبر جانب علم الله تعالى على مامر فى صدر الكتاب فالامر ظ (قوله ولما كان له منه آه) فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضل بخل وسفه فلزوم البخل ونحوه جعل تعلق قدرة الله تعالى بالترك مستحيلا ابدا ولامنة فى مثل ذلك الفعل ولامعنى لطلبه على مالا يخفى لايقال الاب المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته شرعا وعقلا لاعلى انه لااختيار له فى شفقته لانا نقول لامنة فى شفقته الجبلية بل فى افعاله الاختيارية المنبعثة عنها ان وجدت (قوله وجوابه عن منع مايكون) حاصله ان الاصلح امر لايستوجبه

احد بل هو محض حق الله تعالى وقد ثبت انه كريم حكيم عليم فتركه
لايخل بالحكمة البتة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل عليه المعتزلة جوزوا
ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة قال الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى
وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر لهم فليس ذلك
بخارج من حكمتك وجوابه انه لادلالة فى كلامه على ان عدم المغفرة
أصلح ويجوز ان يكون وجوبه لاستيجاب الكفر العقاب على ما هو
المذهب عندهم ولوسلم ذلك فمعنى كلامه ان الاصلح على ذلك
التقدير المحال هو المغفرة ولوسلم فالتجويز على التقدير المحال لاينافى
الاستحالة ولوسلم فالكلام مع الجمهور وههنا بحث وهو انه لا شك
ان ترك ما فيه الحكمة بخل اوسفه او جهل فيجب عليه رعايتها
والمذهب انه لاواجب عليه تعالى اللهم الاان يقال المراد نفى الوجوب
فى الخصوصيات (قوله ثم ليت شعرى آه) قيل معناه اقتضاء الحكمة مع القدرة
على تركه وهذا غير الوجوب اللذين ابطلهما وجوابه انهم جعلوا الاخلال
بالحكمة نقصا يستحيل على الله تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا
وان صح بالنظر الى ذاته وهذا هو مذهب الفلاسفة اذ يجعلون ايجاد العالم
لازما لاشتماله على المصالح ويسندون الى العناية الازلية ولهذا اضطر
المتأخرون من المعتزلة الى ان معنى الوجوب عليه تعالى انه يفعله البتة ولايتركه
وان جاز الترك كما فى العاديات فانا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب الآن ذهبا
وان جاز انقلابه واجيب بان الوجوب ح مجرد تسمية والعجب انهم لايجعلون
ما اخبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة
(قوله استحقاق تاركه الذم والعقاب) فان علم هذا الاستحقاق بالشرع
فالوجوب شرعى والافعقلى وقال بعض المعتزلة بالوجوب عليه تعالى بمعنى
استحقاق تاركه الذم عند العقل فيكون وجوبا عقليا (قوله وهو ظاهر) اذلامعنى
للذم لانه المالك على الاطلاق ولاللعقاب بالاتفاق اذلايتصور فى حقه تعالى
(قوله فانها امور ممكنة اخبر بها الصادق) انما قيد بالامكان لان النقل الوارد
فى الممتنعات العقلية يجب تأويله لتقدم العقل على النقل فان قوله تعالى
(الرحمن على العرش استوى) لدلالته على الجلوس المح على الله تعالى يجب

تأويله بالاستيلاء (قوله النار يعرضون عليها) عرضهم على النار احراقهم
بها من قولهم عرض الاسارى على السيف اى قتلوا به وقوله تعالى ويوم القيمة
دليل على ان العرض قبل ذلك اليوم (قوله اغرقوا فادخلوا نارا) وجه الاستدلال
ان الفاء للتعقيب من غير تراخ (قوله جماد لاحيوة له) جوز بعضهم تعذيب
غير الحى ولاشك انه سفسطة واما تعذيب المأكول بخلق نوع الحيوة فى بطن
الآكل فواضح الامكان كدودة فى الجوف وفى خلال البدن فانها تتألم وتتلذذ
بلاشعور منا (قوله لادليل لهم يعتد به) قالوا ان اعيد الوقت الاول ايضا فهو
مبتدأ لامعاد والافلااعادة بعينه لان الوقت من جملة العوارض واجيب اولا
بان اعادة العين بالمشخصات المعتبرة فى الوجود ولانم ان الوقت منها والالزم
تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لايقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث
مشخص خارجى لانا نقول هذا مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر
فى الوجود لايتصور هو بدونه ومالايضر عدمه فى البقاء لايضر فى الاعادة
ايضا وثانيا بان المبدأ هو الموجود فى وقت المبتدأ والوقت ههنا معاد فرضا
وقالوا ايضا لواعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشئ ونفسه هف واجيب
بمنع الاستحالة فانه فى التحقيق تخلل العدم بين زمانى الوجود ولااستحالة
فيه وقد يجاب بتجويز التميز فى الوقتين بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء
المشخصات بعينها فيكون التخلل بين المتغايرين من وجه وايضا لوتم ذلك
لامتنع بقاء شخص ما زمانا والاتخلل الزمانى بين الشئ ونفسه وفيه بحث
اذ الاختلاف فى غير المشخصات لابد فع التخلل بين المشخصات ونفسها
وبين ذات الشخص ونفسه وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض
ونفسه ثم لايخفى ان معنى التخلل بقطع الاتصال والوقوع فى الخلال ولاتخلل
فى الشخص الباقى (قوله لان مرادنا) وذهب البعض الى اعادة الاجزاء
الاصلية بعد اعدامها لقوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه واجيب بان
هلاك الشئ خروجه عن الصفات المطلوبة منه والمطلوب بالجواهر الفردة
انضمام بعضها الى بعض ليحصل الجسم والمط بالمركبات خواصها وآثارها
فالتفريق اهلاك للكل (قوله والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لااصلية) فان
قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلى للمأكول نطفة يتولد منها شخص آخر

قلنا لعل الله تعالى يحفظه من ان يصير جزأ لبدن آخر فضلا عن ان يصير
نطفة وجزأ اصليا والفساد فى الوقوع لا فى الجواز (قوله وان الجهنمى
ضرسه مثل احد) قيل ذلك بالانتفاخ لا بضم زائد والا لزم تعذيبه بلا شركة
فى المعصية وفيه بحث لان العذاب للروح المتعلق به (قوله قلنا انما يلزم
التناسخ) حاصل الجواب ان التناسخ مغايرة البدنين بحسب ذوات
اجزاء والتغاير ههنا فى الهيئة والتركيب وقد يتوهم ان حاصله
منع التغاير بناء على ان البدن الثانى مخلوق من اجزاء البدن الاول فيكون
عين الاول فيعترض بان قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا
غيرها يدل على تغاير الجلدين مع اتحاد اجزائهما بناء على تغاير الهيئة
والتركيب وانت خبير بان دعوى اتحاد الاجزاء غير مسموعة فتأمل
(قوله ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل بل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيأت اجساما ظلمانية (قوله لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر)
يشير الى ان الكوثر هو الحوض والاصح انه غيره وانه فى الجنة والحوض
فى الموقف (قوله وريحه اطيب من المسك) ويجوز ان يكون له طعم لذيذ
فيتلذذ بريحه وطعمه عند الشرب الثانى ان وقع (قوله من شرب منه
لا يظمأ ابدا) او يجوز ان لا يشرب به الامن قدر له عدم دخول النار
او لا يعذب بالظماء من شرب وان دخل النار (قوله ادق من الشعر واحد
من السيف) هكذا ورد فى الحديث الصحيح والمشهور ان الميزان
قبل الصراط وما روى من ان الصحابة قالوا يارسول الله اين نطلبك
يوم المحشر فقال عليه الصلوة والسلام على الصراط وان لم تجدوا فعلى الميزان
وان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب فى المكان المرتبة يجوز
ان يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهورة
(قوله واسكانهما فى الجنة) والقول بان تلك الجنة كانت بستانا من بساتين
الدنيا مخالف لاجماع المسلمين وقد يتوهم انه مردود بقوله تعالى
قلنا اهبطوا منها جميعا اذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى السافل
ويرد عليه انه يحتمل ان يكون ذلك البستان على موضع مرتفع كقلة
الجبل (قوله نجعلها للذين) اى نخلقها لاجلهم فان قلت يحتمل
ان يجعل الذين مفعولا ثانيا لجعل فيصير الحاصل جعلها كائنة لهم

لا نفسها قلت يمكن ان يقال المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن
فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة واما الحمل على التمكن بالفعل
فعدول عن الظ (قوله تعالى اكلها دائم) الاكل بضمتين كل ما يؤكل ويرد
على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام اذ المراد بالشئ هو الموجود
المطلق لا الموجود فى وقت النزول فقط ومثله قوله تعالى خالق كل
شئ وهو بكل شئ عليم (قوله وانما المراد الدوام بانه آه) يعنى ان المراد
هو الدوام التجددى العرفى فان نوع الثمار يعد دائما بحسب العرف
وان قطعت فى بعض الاوقات ولك ان تقول هلاك كل شخص بعد
وجود مثله فلا ينقطع النوع اصلا (قوله بل يكفى الخروج عن
الانتفاع به) اى المقصود منه فلا يرد ان ما لا يفنى يدل على وجود الصانع
وهى من اعظم المنافع (قوله الشرك بالله) ان اريد به مطلق الكفر
فالسحر بالكفر مندرج فيه لانه كفر بالاتفاق والا فسائر انواع الكفر يبقى
خارجة (قوله انهما اسمان اضافيان) هذا يخالف ظ قوله تعالى
ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيأتكم والتوجيه ما يجئ من
ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر (قوله بطريق الاستحلال) اى على
وجه يفهم منه عده حلالا فان الكبيرة على هذا الوجه علامة عدم
التصديق القلبى (قوله لما اجمع عليه السلف) لا يقال لا اجماع مع مخالفة
الحسن لانا نقول النفاق كفر مضمر وقيل المراد هو الاجماع المتقدم عليه
وهو غلط والا لما خالفه الحسن (قوله والحديث وارد على سبيل التغليظ)
لا يقال فح يلزم الكذب فى اخبار الشارع لانا نقول المراد بالايمان هو
الايمان الكامل لكن ترك اظهار القيد تغليظا ومبالغة وفيه دلالة على انه
لا ينبغى ان يصدر مثله عن المؤمن (قوله على رغم انف ابى ذر) رغم
الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال
فعلته على رغم انفه اى على خلاف مراده لاجل اذلاله والجار
فى الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه (قوله ومن
لم يحكم بما انزل الله) وجه الاستدلال ان كلمة من عامة يتناول الفاسق
والجواب ان الحكم بالشئ هو التصديق به ولا نزاع فى كفر من لم يصدق

بما انزل الله وايضا كلمة ما ههنا للجنس فيعم بالنفى ولا نزاع فى كفر من لم يحكم بشئ بما انزل الله (قوله فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون) وجه الاستدلال ان ضمير الفصل حصر الفاسق فى الكافر والجواب ان هذا الحصر ادعائى للمبالغة والا فالفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقبله اجماعا (قوله ومن ترك الصلوة متعمدا فقد كفر) الجواب انه محمول على الترك مستحلا او على كفران النعمة (قوله ان العذاب على من كذب وتولى) وجه الاستدلال ان تعريف المسند اليه يحصره على المسند اعنى المكذب على ما تقرر والجواب انه ادعائى لان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقس عليه نظائره (قوله والله لا يغفر ان يشرك به) اى يكفر به وانما عبر عن الكفر بالشرك لان كفار العرب كانوا مشركين (قوله وبعضهم الى انه ممتنع عقلا) اى ذهب بعض المسلمين الى امتناع المغفرة عقلا بناء على هذه الادلة وهم المعتزلة فلا يرد ماقيل من ان هذا قول بايجاب الحكمة تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطله اولا وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى فينا فى قولهم يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن على انه يجوز ان يكون عدم احتمال الاباحة لمنافاتها الحكمة نعم يرد ان يمنع كون التفرقة قضية الحكمة لجواز ان يكون عدم التفرقة متضمنا بحكمة خفية ولو سلم فيجوز التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن دونه ثم ان نهاية الكرم يقتضى العفو عن نهاية الجناية وقوله فيوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل (قوله والمعتزلة يخصصونها) قد يظن ان الضمير للآيات والاحاديث فيعترض بانه لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة فى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك الآية اذ المغفرة بالتوبة تعم المشرك بل كل عاص مع ان التعليق بالمشية يفيد البعضية وايضاهما واجبة عندهما فلا يظهر للتعليق فائدة وكذا لا يصح التخصيص بالصغائر لان مغفرة الصغائر عامة والصحيح ان الضمير للمغفرة ولهم ان يقولوا كلما فى هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمعا بين الادلة ولا نم عموم المغفرة للصغائر اذ لا تجب مغفرة صغيرة

غير التائب بل يغفرها ان شاء (قوله انما يدل على الوقوع) انما استطرد ذكره ههنا ردا لتمسكهم بهذه الآيات فى الوجوب ايضا والجواب ههنا قوله وقد كثرت النصوص آه (قوله وزعم بعضهم) هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وفيه جواب آخر (قوله وهو تبديل للقول بل كذب منتف بالاجماع) واقول لعل مرادهم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللايق بشانه ان يبنى اخباره على المشية وان لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة) اى من غير قطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وماذكره الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر) حاصله ان التكفير مقيد بالمشية فلا قطع بالوقوع اذ المراد بالكبائر انواع الكفر اواشخاصها ومغفرة ما عدا الكفر غير متعينة بالاجماع ولو لم يحمل الكبيرة على الكفر لبقى التقييد بلا دليل والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه يجوز مغفرة الصغائر بدونه (قوله والشفاعة) اى المقبولة (ثابتة) لا يقال مرتكب المكروه يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه فى التلويح فحرمان اهل الكبائر بطريق الاولى لانا نقول لا نم الملازمة لان جزاء الادنى لا يلزم ان يكون جزاء الاعلى الذى له جزاء آخر عظيم ولو سلم فلعل المراد حرمان الشفيعية اوحرمان الشفاعة لرفعة الدرجة اولعدم دخوله فى النار اوفى بعض مواقف المحشر على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع (قوله وللمؤمنين والمؤمنات) اى لذنوبهم وهى يعم الكبائر (قوله يدل على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجه) لان عدم تلك الشفاعة لا يقتضى تقبيح الحال وتحقيق اليأس لكن لا يدل على انها فى حق اهل الكبائر (قوله ولا تقبل منها شفاعة) ظاهر الآية ينفى اصل الشفاعة ولو لزيادة الثواب ثم انه يحتمل ان يكون الضمير للنفس الثانية فالمعنى ان جاءت بشفاعة شفيع لم تقبل منها فلعلها تقبل بطريق آخر (قوله بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص) يشير الى منع الدلالة على عموم الاشخاص واعترض عليه بان النفس نكرة

فى سياق النفى عامة والضمير راجع اليها فيعم ايضا ويمكن ان يجاب بانه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى فاذا قلت لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح نعم لو قيل الضمير للنكرة فوقوعه فى سياق النفى كوقوعها فيه فيعم ايضا لم يبعد جدا (قوله تخصيصها بالكفار) ان قيل كيف تخص بهم ولو سلم عموم الاشخاص قلت المسلم هو الدلالة على العموم لا ارادته (قوله فلا معنى للعفو) عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة م والى صغيرة المجتنب غير مفيد فتأمل (قوله لانه بط بالاجماع) لان جزاء الايمان الجنة والخروج عن الجنة بط بالاجماع فتعين الخروج عن النار وفيه منع ظ لجواز ان يراه فى خلال العذاب بالتخفيف ونحوه (قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات) مبنى هذا الاستدلال على ان العمل الصالح لايتناول المتروك ثم انه لايدل على عدم خلوه من لاعمل له غير الايمان لكنه يبطل مذهب الاعتزال (قوله وقد جعل جزاء الكفر) اى على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتى لا يزيد الجزاء على الجناية وهذا الدليل الزامى والافتصرفه تعالى فى ملكه لايوصف بالظلم (قوله مضرة خالصة) قالوا لولا الخلوص لم ينفصل عن مضار الدنيا ولايخفى ضعفه لجواز الانفصال بوجه آخر فيمكن منع هذا القيد ايضا لكنه غير مفيد ههنا (قوله وقد يستعمل فى المكث الطويل) لكن دخول الكفار بمعنى الدوام بالاجماع بل هو من ضروريات الدين بخلاف خلود اهل الكبيرة (قوله وما انت بمؤمن لنا) الاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لاحتمال ان يكون اللام فى لنا لتقوية العمل لاللتعدية (قوله ان يقع فى القلب نسبة الصدق) اى يحصل فيه منسوبية الصدق الى الخبر وثبوته له من غير اذعان كما للسوفسطائى بالنسبة الى وجود العالم فان له يقينا خاليا عن الاذعان هكذا حققه بعض المتأخرين (قوله صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) ان قلت يلزمه ان يندرج يقين السوفسطائى ونحوه فى التصور

وانه بط بالضرورة اولا ينحصر التقسيم قلت له ان يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم الاذعان للسوفسطائى بقى ههنا بحث وهو ان المعنى المعبر عنه بكرويدن امر قطعى وقد نص عليه فى شرح المقاصد ولذا يكفى فى باب الايمان الذى هو التصديق البالغ حد الجزم والاذعان مع ان التصديق المنطقى يعم الظنى بالاتفاق فانهم يقسمون العلم بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا توسلا به الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه (قوله كان اطلاق اسم الكافر) وقوله نجعله كافرا اشارة الى ان الكفر فى مثل هذه الصورة فى الظ وفى حق اجراء الاحكام لافيما بينه وبين الله تعالى وذكر فى شرح المقاصد ان التصديق المقارن لامارة التكذيب غير معتد به والايمان هو التصديق الذى لايقارن شيئا من الامارات (قوله ركن لايحتمل السقوط) ان قلت اطفال المؤمنين مؤمنون ولاتصديق فيهم قلت الكلام فى الايمان الحقيقى لاالحكمى (قوله التصديق باق فى القلب) هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك فلا يجتمعان (قوله والذهول) اى فى حال النوم والغفلة انما هو عن حصوله فتلك الحال حال الذهول لاحال عدم التصديق واما حال الحضور فليس كذلك بل قد يذهل فيها وقد لايذهل (قوله حتى كان المؤمن اسما آه) ولذلك يكفى الاقرار مرة فى جميع العمر على انه جزء الايمان (قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام) ولايخفى ان الاقرار لهذا الغرض لابد وان يكون على وجه الاعلان على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان ركنا فانه يكفى مجرد التكلم فى العمر مرة وان لم يظهر على غيره (قوله والنصوص معاضدة آه) لدلالتها على ان محل الايمان هو القلب فليس الاقرار جزأ منه واما انه التصديق لاسائر ما فى القلب فبالاتفاق لان الايمان فى اللغة التصديق ولم يبين فى الشرع بمعنى آخر فلا نقل والالكان الخطاب بالايمان خطابا بما لايفهم ولانه خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل ان قلت يحتمل ان يراد بالنصوص الايمان اللغوى قلت لانزاع ان الايمان من المنقولات الشرعية بحسب خصوص المتعلق فهو فى المعنى اللغوى مجاز وفى كلام الشارع حقيقة والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة (قوله هلا شققت قلبه) يرد عليه انه يجوز ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان (قوله لايعرفون منه)

الا التصديق باللسان) يعنى ان معناه الحقيقى عندهم هو فعل اللسان ولا يخفى انه
انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل فى الشرع فيرد عليه النصوص المعاضدة
(قوله حتى لو فرضنا) يرد عليه انه ليس المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ
بل اللفظ الدال بمعنى انه المعتبر فى وضع الشرع واللغة فبطل ماقيل من انه
اذا اعتبر الدال لدلالته لا بمعنى لاعتباره عند عدم المدلول اذ لا دخل له
فى الاوضاع نعم لا اعتبار لها فى حق الاحكام عندهم ايضا قالوا من اضمر
الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر
الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة (قوله ويسمى مؤمنا لغة) اى
يطلق عليه لفظ المؤمن عند اهل اللسان واللغة لقيام دليل الايمان فان
الامارة فى الامور الخفية كافية فى صحة اطلاق اللفظ عليها على سبيل الحقيقة
فى الامور كالفيضان والنوحان ونحوهما وفى المواقف ان الاقرار يسمى ايمانا
لغة ويفهم منه بمعونة سياق كلامه انه حقيقى فى الاقرار ايضا لكنه يخالف
ظاهر كلام القوم اللهم الا ان يدعى وضع آخر (قوله لا يكفى فى الايمان فعل
اللسان) لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطا لانا نقول هذا مذهب
الرقاشى والقطان لا الكرامية لهذا ذكروا عدم الاستفسار عما فى القلب (قوله
وايضا الاجماع آه) رد آخر على الكرامية لا على المص وموافقيه كما هم (قوله
مع القطع) بان العطف يقتضى المغايرة واما عطف الجزء على الكل كما فى قوله
تعالى تنزل الملائكة والروح فبتأويل جعله خارجا لاعتبار خطابى وكفى بالظ
حجة (قوله لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان جزء الشرط شرط ايضا (قوله
وهذا) اى كونه زائدا بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور فى غير عصر النبى عليه
الصلوة والسلام كذا فى بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (قوله
ولا خفاء) فى ان التفصيلى ازيد لتكثره بحسب تكثر متعلقاته من حيث انها يجب
الايمان بها وان لم يتكثر من حيث ذواتها فتأمل (قوله وحاصله آه) كذا نقل
عن امام الحرمين وغيره وقد يتوهم ان حاصله هو ان الدوام على العبادة عبادة
اخرى فالهذا يثاب عليه فى كل حين وليس بشئ لان كون الدوام عبادة غير كونه
ايمانا فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة (قوله وفيه نظر آه)
قد يدفع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافى ذلك (قوله ومن

ذهب الى ان الاعمال من الايمان) فرضا كان او نفلا كما هو مذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الهمدانى او فرضا فقط كما هو مذهب الجبائى واكثر
معتزلة بصرة فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فكيف يتصور الزيادة
والنقصان قلت النوافل مما يقع جزأ من الايمان لا مما يشرع جزأ وكذلك
بعض الفرائض قد يقع فرضا فيقع جزأ من غير ان يشرع كذلك كزيادة
القراءة والقيام بحسبها فى الصلوة وايضا قد ينقص بعض انواع الفرايض
بانتفاء وجوبه كالزكوة عن الفقير او بعض افرادها بحسب قصر العمر
كالصلوة والزكوة بل يمكن ان لا يجب الكل كمن آمن ومات قبل ان يجب عليه
شئ وبه يعلم ان الايمان عند المعتزلة طاعة لا يخرج عنها طاعة او واجب
كذلك فتدبر (قوله وبهذا الاعتبار) اى باعتبار التحصيل فان التكليف
بالشئ بحسب نفسه غير التكليف به بحسب تحصيله والاول لا يتصور
الا فى مقولة الفعل واما جعل التكليف بالايمان تكليفا بالنظر الموجب له
فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله واجبة اجماعا وقوله تعالى
آمنوا بالله والحق ان النظر مقدور للبشر ولو بالواسطة وبحسب
التحصيل ولذا قد يعتقد نقيضه عند الغفلة عن النظر الذى هو واسطة
التحصيل هذا خلاصة ما فى شرح المواقف (قوله ولا يكفى المعرفة)
فمن شاهد المعجزة فوقع فى قلبه صدق النبى عليه الصلوة والسلام بغتة يكون
مكلفا بتحصيل ذلك اختيارا فحاصل كلام بعض المتأخرين ان التصديق
هو العلم اليقينى الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم فيكون المعرفة
اليقينية الاختيارية تصديقا عنده فان قلت يلزم ان يكون المعرفة اليقينية
الغير الاختيارية تصورا عنده قلت التصديق الايمانى عنده نوع
من التصديق الميزانى وهو المقابل للتصور فلا اشكال هذا توجيه كلام
بعض المتأخرين وليس بمختار عند الشارح وتفصيل الكلام مما لا يحتمل
المقام (قوله بمعنى قبول الاحكام) يعنى ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
للاحكام وهو معنى التصديق بجميع ما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام فيرادف
الايمان والترادف يستلزم الاتحاد المط فتأمل (قوله ويؤيده) اى الاتحاد
قوله تعالى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اى لم نجد فى قرية لوط

احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وانما قلنا كذلك لكثرة البيوت والكفار فيها وليلايم كلمة من واعترض عليه بان الاستثناء لا يتوقف على الاتحاد كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض النحاة وقد يستدل بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه والايمان يقبل من طالبه ويرد عليه انه ليس المراد غير الاسلام فى المفهوم وهو ظ فيحتمل ان يكون الاسلام اعم فاذا قلت من سعى فى غير العلم الشرعى فقد سهى لست تحكم بسهو من سعى فى علم الكلام (قوله وبالجملة آه) تصوير للمدعى يعنى ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوى ويثبت بكل منهما (قوله فيما اخبر من اوامره) اى فيما ارسل ولك ان تقول الامر بالشئ يتضمن الاخبار عن وجوبه مثلا (قوله والاسلام هو الخضوع والانقياد للالوهية) فهو تصديق خاص بان الله تعالى حق وذا يستلزم التصديق بسائر احكامه فبينهما تغاير ظاهر (قوله وهو فى الآية بمعنى الانقياد) الظاهر والاولى ان يقال قولهم اسلمنا لا يستلزم تحقق مدلوله ولذا يجوز ان يقال ولكن قولوا آمنا (قوله فان قيل قوله عليه الصلوة والسلام آه) هذا معارضة فى المقدمة كما ان الاول معارضة فى المطاعنى الايجاد وقد يقال اذا شرط فى الشهادة مواطأة القلب كما هو الحق يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق فلا يرد سؤال على المشايخ وليس بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين والتصديق لا يستلزم الاعمال على ان فيه غفولا عن توجيه الكلام (قوله وذهب بعض المحققين آه) حاصل كلامه ان الايمان المنوط به النجاة امر خفى له معارضة خفية كثيرة من الهواء والشيطان فعند الجزم بحصوله لا امن من ان يشوبه شئ من منافيات النجاة من غير علم بذلك قال فى شرح المقاصد وهذا قريب لولا مخالفته لما يدعيه القوم من الاجماع (قوله بناء على ان العبر فى الايمان آه) يعنى ان المنجى والمردى لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر ومعنى قوله السعيد من سعد فى بطن امه ان السعادة المعتد بها من علم الله انه يختم له بالسعادة كذا فى شرح المقاصد فلا يرد ما قيل

يلزمهم ان يكون المشرك مؤمنا سعيدا بالفعل اذا مات على الايمان فيكون التصديق ركنا يحتمل السقوط (قوله بل بمعنى ان قضية آه) اى ترجح جانب الوقوع ويخرجه من حد المساواة كاستقامة احد الطرفين مع قربه وامنه يرد عليه ما سبق من احتمال الحكمة الخفية فى الترك فلا ترجح والحق ان كلام المتن مستغن عن هذا التوجيه (قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) فانه عليه الصلوة والسلام بين امر الدين والدنيا لكل من آمن وكفر لكن من كفر لم يهتد بهدايته ولم ينتفع برحمته وقد يوجه كونه عليه الصلوة والسلام رحمة للكافرين بانهم امنوا بدعائه من الخسف والمسخ وانت خبير بانه لا يناسب سوق هذا المقام (قوله وهى امر يظهر بخلاف آه) قيل لابد من قيد موافقة الدعوى احترازا عن مثل نطق الجماد بانه مفتر كذاب واجيب بان ذكر التحدى مشعر به لانه طلب المعارضة فى شاهد دعواه ولا شاهد بدون الموافقة وقد مر فى صدر الكتاب ما يتعلق بهذا البحث فتذكر (قوله على انه قد امر ونهى) اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة واما النهى فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين هذا لكن ذكر فى المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهى كان قبل البعثة لانه فى الجنة ولا امة له هناك نعم يرد ان يقال لم لا يكفى حواء امة له فى الجنة (قوله لم يكن فى زمنه نبى) فيكون الامر بلا واسطة فيكون وحيا وفيه تأمل لانه قد امرت ام موسى عليه الصلوة والسلام بلا واسطة بقوله تعالى ان اقذفيه فى التابوت وام عيسى عليه الصلوة والسلام كذلك بقوله تعالى (وهزى اليك بجذع النخلة) والحق ان الامر بلا واسطة انما يستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ وامر آدم كذلك (قوله وقد يستدل ارباب البصائر) مبنى الاستدلال الاول على دعوة النبوة واظهار المعجزة على التعيين او الاجمال ومبنى الاستدلال الثانى على انه مكمل بالفتح على وجه لا يتصور فى غير النبى ومبنى الثالث على انه مكمل بالكسر على ذلك الوجه ايضا وليس فى هذين الوجهين ملاحظة التحدى واظهار المعجزة (قوله لكنه يتابع لمحمد عليه الصلوة والسلام) وما روى من ان عيسى عليه الصلوة والسلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار

ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية فى شريعتنا فوجهه انه عليه الصلوة والسلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم وقت نزول عيسى عليه الصلوة والسلام فالانتهاء من شريعتنا على انه يحتمل ان يكون من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته كما فى سقوط نصيب مؤلفة القلوب (قوله على تقدير اشتماله على جميع الشرائط) مثل العقل والضبط والعدالة والاسلام وعدم الطعن (قوله اما عمدا فبالاجماع) اى الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرايع باطل بالاجماع اذ لو جاز لبطل دلالة المعجزة وهو مع وهكذا فى السهو وقال القاضى دلالة المعجزة فيما يعمد اليه واما ما كان بلا عمد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة (قوله وفى عصمتهم من سائر الذنوب) يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ (قوله او العقل) وهو مذهب المعتزلة قالوا صدور الكبيرة ما يؤدى الى النفرة المانعة عن الانقياد وفيه فوات الاستصلاح وهو الغرض عن البعثة ويرد عليه الفساد فى الظهور والكلام فى الصدور (قوله اظهار الكفر تقية) اى خوفا لان اظهار الاسلام حينئذ القاء النفس فى التهلكة ورد بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك وفيه بحث لجواز دفع خوف الهلاك فى بعض الصور باعلام عن الله تعالى فصروف عن ظاهره اى بطريق صرف النسبة الى غيرهم فان الحمل على ترك الاولى ونحوه صرف عن الظ ايضا وفيه توجيه آخر بحمل العام على ماعدا الخاص المقابل (قوله ولا شك ان خيرية الامة آه) فيه منع ظاهر لجواز ان يكون الخيرية بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم (قوله لانه لا يدل على كونه آه) قد يقال المراد باولاد آدم فى العرف هو نوع الانسان وهو المتبادر ايضا وفيه ما فيه وقد يوجه ايضا بان فى اولاده من هو افضل منه هو نوح او ابراهيم او عيسى عليهم الصلوة والسلام على اختلاف الاقوال وفيه ضعف ايضا اذ قد قيل بان آدم هو الافضل لكونه ابا البشر والاولى ان يستدل بقوله عليه الصلوة السلام انا اكرم الاولين والآخرين عند الله

ولا فخر لى (قوله بدليل صحة استثناء) اذ الاصل فى الاستثناء هو الاتصال وايضا لو لم يندرج فى الملائكة لم يتناوله امرهم بالسجود فلم يوجد فسقه عن امر ربه وقد يجاب بان امر الاعلى يتضمن امر الادنى بلا مرية (قوله صح استثناؤه منهم تغليبا) فح يكون الامر بالسجدة بجماعة فيهم ابليس وعبر عنهم بالملائكة تغليبا (قوله وهو واحدة) اى الكل متحد من حيث انه كلام الله تعالى وان تفاوت من حيث خصوصيات النظم القرو فعطف التفاوت على العدد قريب من العطف التفسيرى ولك ان تقول كلها كلام الله تعالى اى دال عليه فمعنى الوحدة ظ والاول انسب بقوله كما ان القرآن كلام واحد (قوله اى ثابت بالخبر المشهور) يفهم منه ان المعراج من السماء ايضا مشهور وما ثبت بطريق الآحاد وهو خصوصية ما اليه من الجنة اوغيرها (قوله واجيب بان المراد الرؤية بالعين) وقد يجاب ايضا بان المراد رؤيا هزيمة الكفار فى غزوة بدر وقيل هى رؤيا انه سيدخل مكة وقيل سماها رؤيا على قول المكذبين نحو قوله تعالى اين شركائى (قوله والمعنى ما فقد جسده) والاولى ان يجاب بان المعراج كان مكررا مرة بشخصه ومرة بروحه وقول عائشة رضى الله تعالى عنها حكاية عن الثانية (قوله يكون استدراجا ان وافق غرضه والا يسمى اهانة) كما روى ان مسيلمة الكذاب دعا لاعور ان يصير عينه العوراء صحيحة فكانت عينه الصحيحة عوراء وقد يظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة قالوا الخوارق اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وفيه نظر بل هى ستة بضم الارهاص والاستدراج (قوله وايضا الكتاب ناطق آه) ان قيل الاول ارهاص لنبوة عيسى عليه الصلوة والسلام ومعجزة لزكريا عليه السلام والثانى معجزة لسليمان عليه السلام قلنا نحن لا ندعى الا ظهور الخوارق من بعض الصالحين بلا دعوى النبوة وقصد اثباتها ولا يضرنا تسميته ارهاصا او معجزة لنبى هو من امته وسياق الآية يدل على انه لم يكن هناك دعوى النبوة ولا قصد التصديق بل لم يكن لزكريا علم بذلك والا لما سأل بقوله انى لك هذا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع والا فالنزاع لفظى ولا يخفى

فساده على ان سؤال زكريا يحتمل ان يكون امتحانا لمعرفة مريم (قوله بينا رجل يسوق) اعلم ان بينا بالف الاشباع وبينما بالماء المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة الاسمية وفيهما معنى المجازاة فلا بد لهما من جواب فان تجرد عن كلمة المفاجأة فهو العامل والا فالعامل معنى المفاجأة فى تلك الكلمتين (قوله فقال الناس) عند حكاية النبى عليه الصلوة والسلام هذه القصة التى سمعها من الملك قال الناس متعجبا بقرة تتكلم اى تتكلم فحذف احدى التائين فقال عليه السلام آمنت بهذا اى صدقت الملك فيما سمعت منه تكلم البقرة (قوله اشار الى الجواب بقوله آه) حاصله ان الاشتباه عند ادعاء الرسالة انتفى وهو مستحيل فيه لانه متدين ومقرر برسالة رسوله وعند عدم الادعاء لا اشتباه لانه كرامة له ومعجزة لرسوله وقد سبق فى صدر الكتاب ان عد الكرامة معجزة انما هو بطريق التشبيه لاشتراكهما فى الدلالة على حقية دعوى النبوة فتذكر (قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء) قال عليه الصلوة والسلام والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى بكر) رضه ومثل هذا السوق لاثبات افضلية المذكور وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر الامم ايضا (قوله اراد البعدية الزمانية) يرد عليه ان اريد بعد موت نبينا لم يفد التفضيل على من مات قبله عليه الصلوة والسلام وان اريد بعد بعثة نبينا ينبغى تخصيص النبى عليه الصلوة والسلام على كلا التقديرين لم يفد التفضيل على سائر الامم (قوله لا بد من تخصص عيسى عليه الصلوة والسلام) فكذا ادريس والخضر والياس اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى ان اربعة من الانبياء فى زمرة الاحياء الخضر والياس فى الارض وعيسى وادريس عليهم السلام فى السماء (قوله لم يفد التفضيل على التابعين) اى صريحة والا فالصحابة افضل منهم والافضل من الافضل افضل ولذا قال سابقا والاحسن (قوله على هذا وجدنا السلف) اى اكثر اهل السنة وقد ذهب البعض الى تفضيل على على عثمان والبعض الاخير الى التوقف فيما بينهما (قوله فلا توقف جهة) لان قرب الدرجة وكثرة الثواب امر لا يعلم الا باخبار من الله تعالى ورسوله والاخبار متعارضة واما كثرة الفضائل فمما يعلم بتتبع الاحوال وقد تواتر فى حق على ما يدل على عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه

بالكرامات (قوله قد اجتمعوا يوم توفى) بضم التاء على صيغة المجهول والمشهور ان ابا بكر خطب حين وفاته عليه السلام وقال لا بد لهذا الدين ممن يقوم به فقالوا نعم لكن ننظر فى هذا الامر وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة اى اتوا بكرة (قوله بل عن خطاء فى الاجتهاد) فان معاوية واحزابه بغوا عن طاعته مع اعترافهم بانه افضل واعلى اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه بشبهة هى ترك القصاص عن قتلة عثمان (قوله ولعل المراد الخلافة الكاملة) ويحتمل ان يراد الخلافة على الولاء يكون ثلثين سنة (قوله لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف الحديث) فان وجوب المعرفة يقتضى وجوب الحصول وهذه الادلة لمطلق الوجوب واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله تعالى اصلا فلبطلان قاعدة الوجوب على الله تعالى والحسن والقبح العقليين وايضا لو وجب على الله تعالى لما خلا الزمان عن الامام والميتة بكسر الميم بناء النوع كالجلسة ومعنى النسبة الى الجاهلية كونها على طريق اهل الجهالة وخصلتهم وقد يقال المراد ههنا بالامام هو النبى عليه الصلوة والسلام قال الله تعالى لابراهيم عليه الصلوة والسلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بالنبوة (قوله فيعصى الامة كلهم) لان ترك الواجب معصية والمعصية ضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة وقد يجاب بانه انما يلزم المعصية لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار فلا اشكال اصلا (قوله مع عدم القطع بعصمته) يرد عليه ان الشرط مع العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيدة وعدم قطع اهل البيعة غير معلوم (قوله فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما) ان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله تعالى الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالما معنى قوله حقيقة العصمة كذا ان مآلها وغايتها ذلك واما تعريفها فهى ملكة اجتناب المعاصى مع التمكن فيها وقد يعبر عن تلك الملكة باللطف لحصولها بمحض لطف الله تعالى وفضل منه ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل ثم ان الظلم المطلق اخص من المعصية لانه التعدى على الغير وقد يجاب ايضا بجواز ان يراد بالعهد فى الآية عهد النبوة على ما هو رأى اكثر المفسرين (قوله ولا تزيل المحنة) اى التكليف يسمى بها اذ به يمتحن الله تعالى عباده ويبلوهم ايهم

احسن عملا (قوله قلنا غير الجائز هو نصب امامين) وقد يجاب ايضا
بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا
يتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين وح لا اشكال اصلا (قوله لا ينعزل
الامام بالفسق) لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين
فان النيل بمعنى الوصول وهو آنى ابتداء و زمانى بقاء لانا نقول الوصول
بالمعنى المصدرى امر آنى لا بقاء له وانما الباقى هو الوصول بمعنى الحاصل
بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث
فتأمل (قوله ولان العصمة ليست بشرط ابتداء) يرد عليه انه اذا اريد
بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المط ان لا يشترط عدم الفسق
وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء مم قالوا يشترط العدالة
فى الامامة لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق اوامره (قوله قلنا
انه لما فرغ من مقاصده آه) اعلم ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن
لما شاع بين الناس فى باب الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل
البدع والاهواء الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد
الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين الحقت تلك
المباحث بالكلام وادرجت فى تعريفه عونا للقاصرين وصونا للائمة
المهديين عن مطاعن المبتدعين (قوله ولا نصيفه) هو مكيال مخصوص
فالضمير لاحدهم وقد يجئ بمعنى النصف فالضمير للمد (قوله فبحبى احبهم)
اى فاحبهم بمعنى ان المحبة المتعلقة بهم عن المحبة المتعلقة بى وهكذا
قوله فببغضى ابغضهم (قوله فلما انه آه) هذا انما يتم فى خصوصات
الاشخاص واما فى الطوايف المذكورة بالاوصاف كآكل الربوا وشرب
الخمر والفروج على السروج فلا بل يترتب اللعن على الوصف يدل على
انه المناط (قوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء) الاولى ان يذكر فى مباحث
النبوة لانه من مقاصد الفن (قوله فمعناه انه عصمه عن الذنوب) او معناه
انه وفقه التوبة الخالصة والتائب من الذنب كمن لا ذنب له (قوله لا يقال
هذا ليست من النص) اعلم ان اللفظ اذا ظهر منه المراد فان لم يحتمل
النسخ فمحكم والا فان لم يحتمل التأويل فمفسر والا فان سيق لاجل ذلك
المراد فنص والا فظاهر واذا خفى المراد فان خفى لعارض فخفى او لنفسه فان

ادرك عقلا فمشكل او نقلا فمجمل او لم يدرك اصلا فمتشابه (قوله اذ ثبت
كونها معصية) بدليل قطعى ولم يكن المستحل مؤولا فى غير ضروريات
الدين فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه لا يدفع كفرهم
هذا فى غير الاجماع القطعى متفق عليه واما كفر منكره ففيه خلاف
(قوله موافقة للحكمة) اى فى حد ذاتها مع قطع النظر عن حال الاشخاص
والازمان لعدم اختلافها باختلاف تلك الحالة واما مثل حرمة الخمر
فالحكمة فيها ليست ذاتية فتمنى خلافه يحتمل ان يكون ارادة تبديل حال
الاشخاص والازمان (قوله فان قيل الجزم بان العاصى يكون فى النار
يأس) اى على تقدير كون الجازم عاصيا وقس عليه قوله امن (قوله ومن
قواعد اهل السنة آه) معنى هذه القاعدة انه لا يكفر فى المسائل الاجتهادية
اذ لا نزاع فى تكفير من انكر ضروريات الدين ثم هذه القاعدة للشيخ
الاشعرى وبعض متابعيه لا للبعض الآخر فلم يوافقوهم وهم الذين
كفروا المعتزلة والشيعة فى بعض المسائل فلا احتياج الى الجمع لعدم اتحاد
القائل (قوله ومطالعة علم الغيب) اى اطلاعه فلا ينافى ان يكون بالقاء
الجن (قوله قال انك من المنظرين) وهذا اجابة وفيه بحث لجواز
ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين فى قضاء الله تعالى السابق دعاه
او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافر فى امور الدنيا ولا يستجاب فى امور
الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله اسيد الغفارى)
اسيد بفتح الهمزة وكسر السين المهملة والغفارى بكسر الغين
المعجمة (قوله خسف بالمشرق) خسف المكان ذهابه وغوره الى قعر
الارض (قوله والضمير للحكومة والفتيا) هى بضم الفاء اسم كالفتوى
ومعناه روى ان غنم قوم افسدت ليلا زرع جماعة فحكم داود عليه
السلام بالغنم لاصحاب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو ابن
احدى عشر سنة غير هذا ارفق بالفريقين وهو ان يدفع الحرث الى ارباب
الشاة يقومون عليه حتى يعود الى هيئته الاولى ويدفع الشاة الى اهل الحرث
ينتفعون بها ثم يردون فقال داود عليه الصلوة والسلام القضاء ما قضيت
وحكم بذلك واعترض على هذا الدليل بانه يحتمل ان يكون التخصيص
لكون ما فهم سليمان عليه الصلوة والسلام احق كما يشعر به قوله غير هذا ارفق

(قوله وقد اجمعوا على ان الحق آه) اعترض عليه بان الاجماع فى الحكم الغير الاجتهادى والبحث فى الاجتهاديات فلا تقريب على ان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر (قوله لا تفرقة فى العمومات آه) اعترض عليه بانه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو اول المسئلة (قوله فلوجوه الاول ان الله تعالى امر الملائكة آه) الوجهان الاولان يفيد تفضيل رسل البشر اذ لا قائل بالفضل بين آدم عليه الصلوة والسلام وغيره لا تفضيل العامة (قوله وقد خص من ذلك بالاجماع آه) فاما ان يخص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء عليهم الصلوة والسلام فيفيد تفضيل الرسل فقط واما ان يخص من العالمين رسل الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة على عامة الملائكة الثانى اولى اذ من قواعدهم ان حمل اللفظ الاخير على المجاز اولى من حمل الاول كيلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر (قوله اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل) وقد قال النبى عليه السلام افضل الاعمال احمزها ان قلت للملائكة فى مقابلة عمل البشر صفات فاضلة تضمحل فضل العمل فى جنبها قلت ان هذا الادعاء مما لا يقبل فى حق الانبياء عليهم السلام وبه يظهر ان هذا الوجه ايضا يفيد تفضيلهم فقط وان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم

هذا المتن المتين فى العقائد الحق الرصين ❁ المنسوب الى الكامل الحبر الجليل الشيخ نجم الملة والدين ابى حفص عمر بن محمد النسفى رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائية ❁ واسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل ❁ فالحواس خمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس وبكل حاسة منها توقف على ما وضعت هى له ❁ والخبر الصادق على نوعين احدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب وهو موجب للعلم الضرورى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية ❁ النوع الثانى خبر الرسول المؤيد بالمعجزة رسالته وهو يوجب العلم الاستدلالى ❁ والعلم الثابت به يضاهى العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات ❁ اما العقل فهو سبب للعلم ايضا وما ثبت منه بالبداهة فهو ضرورى كالعلم بان كل اعظم من جزئه ❁ وما ثبت بالاستدلال فهو كسبى ❁ والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق ❁ والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان واعراض ❁ فالاعيان ما يكون له قيام بذاته وهو اما مركب وهو الجسم او غير مركب كالجوهر وهو الجزء الذى لا يتجزى ❁ والعرض ما لا يقوم بذاته ويحدث فى الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم والروايح ❁ والمحدث للعالم هو الله تعالى الواحد القديم القادر الحى العليم البصير الشائى المريد ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا مصور ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متجز ولا متركب منها ولا متناه ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية ولا يتمكن فى مكان ولا يجرى عليه زمان ولا يشبهه شئ ولا يخرج من علمه وقدرته شئ ❁ وله صفات ازلية قائمة بذاته وهى لا هو ولا غيره وهى العلم والقدرة والحيوة والقوة والسمع والبصر والارادة والمشية والفعل والتخليق والترزيق والكلام ❁ فهو متكلم بكلام هو صفة له ازلية ليس من جنس الحروف والاصوات وهو صفة منافية للسكوت والافة ❁ والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر ❁ والقرأن كلام الله تعالى غير مخلوق وهو مكتوب فى مصاحفنا محفوظ

فى قلوبنا مقروء بالسنتنا مسموع باذاننا غير حال فيها ❊ والتكوين صفة الله تعالى ازلية وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لوقت وجوده وهو غير المكون عندنا ❊ والارادة صفة الله تعالى ازلية ❊ ورؤية الله تعالى جائزة فى العقل واجبة بالنقل ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية الله تعالى فى دار الآخرة فيرى لا فى مكان ولا على جهة ومقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائى وبين الله تعالى ❊ والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة والعصيان وهى بارادته ومشيته وحكمه وقضيته وتقديره ❊ وللعباد افعال اختيارية يثابون بها ويعاقبون عليها والحسن منها برضاء الله تعالى ❊ والاستطاعة مع الفعل وهى حقيقة القدرة التى يكون بها الفعل ويقع الاسم على سلامة الاسباب والآلات والجوارح ❊ وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة ولا يكلف العبد بما ليس فى وسعه ❊ وما يوجد من الالم فى المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار فى الزجاج عقيب كسر انسان وما اشبهه كل ذلك مخلوق الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه ❊ والمقتول ميت باجله والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى والاجل واحد ❊ والحرام رزق وكل يستوفى رزق نفسه حلالا كان او حراما ولا يتصور ان يأكل انسان رزق غيره ❊ والله يضل من يشاء ويهدى من يشاء ❊ وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى ❊ وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين وتنعيم اهل الطاعة فى القبر وسؤال منكر ونكير ثابت بالدلائل السمعية ❊ والبعث حق والوزن حق والكتاب حق والسؤال حق والحوض حق والصراط حق والجنة حق والنار حق وهما مخلوقتان موجودتان باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما ❊ والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله فى الكفر ❊ والله تعالى لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن الاستحلال والاستحلال كفر ❊ والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار فى حق اهل الكبائر ❊ واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار ❊ والايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به ❊ فاما الاعمال تتزايد فى نفسها والايمان لا يزيد ولا ينقص ❊

والايمان والاسلام واحد واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ❊ والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد والتغير قد يكون على السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته ❊ وفى ارسال الرسل حكمة وقد ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين ومنذرين ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين والدنيا وايدهم بالمعجزات الناقضات للعادات ❊ واول الانبياء عليهم السلام آدم وآخرهم محمد عليهما السلام وقد روى بيان عددهم فى بعض الاحاديث والاولى ان لا يقتصر على عدد فى التسمية وقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم او يخرج منهم من هو فيهم ❊ وكلهم كانوا مخبرين مبلغين من الله تعالى صادقين ناصحين ❊ وافضل الانبياء محمد عليه الصلوة والسلام ❊ والملائكة عباد الله العاملون بامره ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة ❊ ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده ❊ والمعراج لرسول الله عليه السلام فى اليقظة بشخصه الى السماء ثم الى ما شاء الله تعالى من العلى حق ❊ وكرامات الاولياء حق فيظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة والمشى على الماء او فى الهواء وكلام الجماد والعجماء او غير ذلك من الاشياء ويكون ذلك معجزة للرسول الذى ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها انه ولى ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فى ديانته وديانته الاقرار برسالة رسوله ❊ وافضل البشر بعد الانبيا ابو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذى النورين ثم على رضى الله تعالى عنهم وخلافتهم على هذا الترتيب ايضا ❊ والخلافة ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة ❊ والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم وينبغى ان يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ولا منتظرا ويكون من قريش ولا يجوز

من غيرهم ولا يختص ببنى هاشم واولاد على رضى الله تعالى عنه ولا يشترط فى امام
ان يكون معصوما ولا ان يكون افضل من اهل زمانه و يشترط ان يكون
من اهل الولاية المطلقة سائسا قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود
الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم ولا ينعزل الامام بالفسق والجور ❁ ويجوز
الصلوة خلف كل بر وفاجر ونصلى على كل بر وفاجر ❁ ونكف عن ذكر الصحابة
الا بخير ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام
ونرى المسح على الخفين فى السفر والحضر ❁ ولا نحرم نبيذ التمر ولا يصل الولى
درجة الانبياء ولا يصل العبد الى حيث يسقط عنه الامر والنهى ❁ والنصوص
تحمل على ظواهرها والعدول عنها الى معان يدعيها اهل الباطن الحاد بكفر
❁ ورد النصوص كفر واستحلال المعصية كفر والاستهزاء على الشريعة كفر
واليأس من الله كفر والامن من الله كفر وتصديق الكاهن بما يخبر عن الغيب
كفر ❁ والمعدوم ليس بشئ ❁ وفى دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم عنهم نفع
لهم ❁ والله تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات ❁ وما اخبر به النبى من اشراط
الساعة من خروج الدجال ودابة الارض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى
عليه الصلوة والسلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق
❁ والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب ❁ ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل
من عامة البشر وعامة البشر افضل
من عامة الملائكة

قد انجز المولى بحمده طبع هذا الشرح الشريف ❁ المشهور بشرح
العقائد المنسوب الى الكامل النحرير سعد الدين مسعود بن عمر التفتازانى ❁
مع حاشيته الموجز المتين المنسوب الى الفاضل احمد بن موسى الشهير بمولى
الخيالى ❁ مع متنه الرصين فى العقائد الصدق وحق اليقين ❁ المنسوب
الى العالم الكامل الشيخ نجم الملة والدين ابى حفص عمر بن محمد النسفى
اسبغ المولى سبحانه وتعالى عليهم جميل لطفه ❁ وادام لهم عظيم كرامته ❁
وهو فى مطبعة الحاج محرم افندى البوسنوى ❁ سهل المولى مآربه الدنيوى
والاخروى ❁ وتصادف ختام طبعها فى اول المحرم الحرام لسنة احدى
وتسعين ومائتين والف